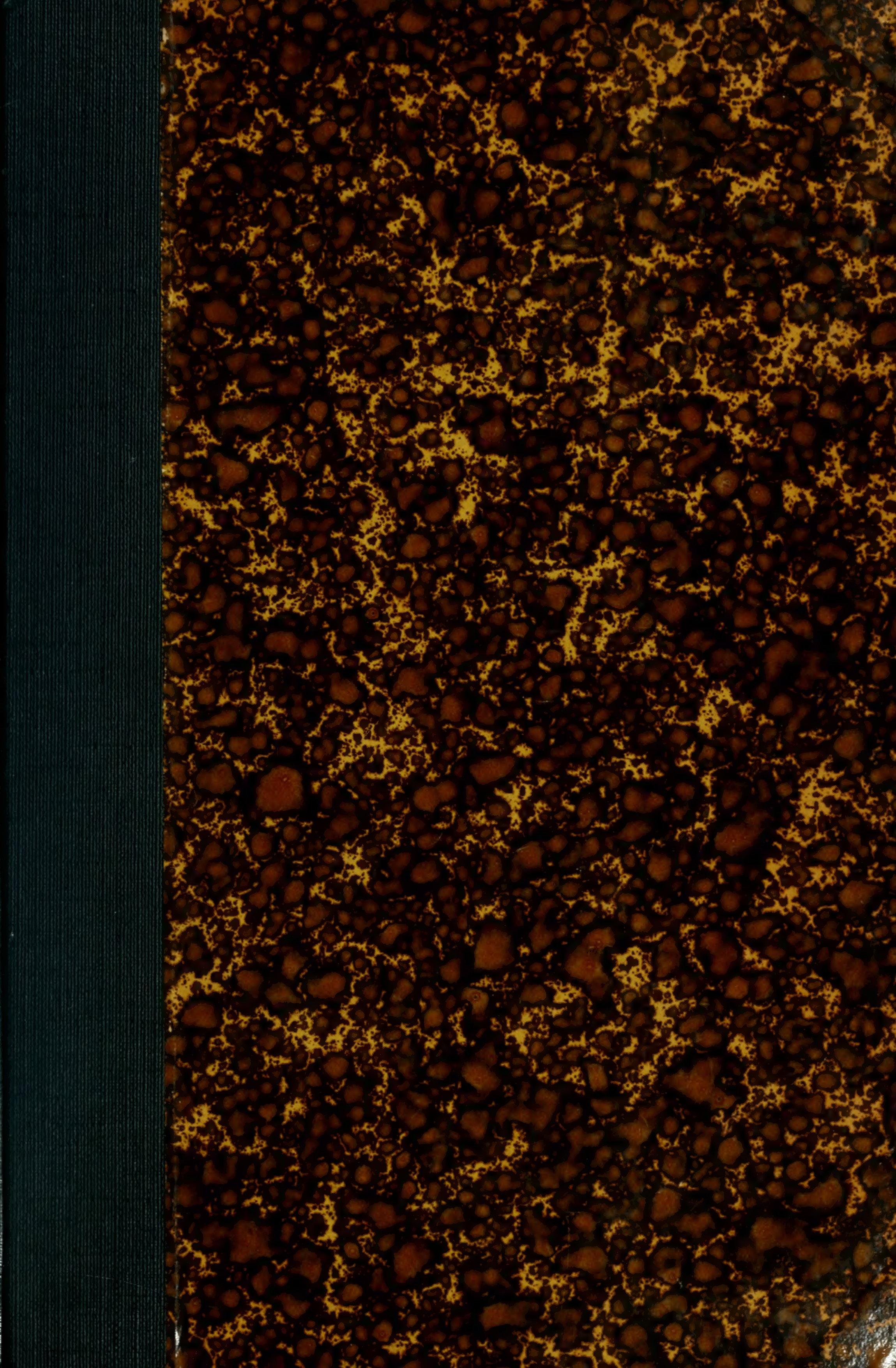



OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG
:LEIPZIG:



KEILINSCHRIFTLICHE STUDIEN

IN ZWANGLOSER FOLGE ERSCHEINENDE ABHANDLUNGEN

AUS DEM GEBIETE DER

KEILSCHRIFT-LITERATUR

INSBESONDERE DER

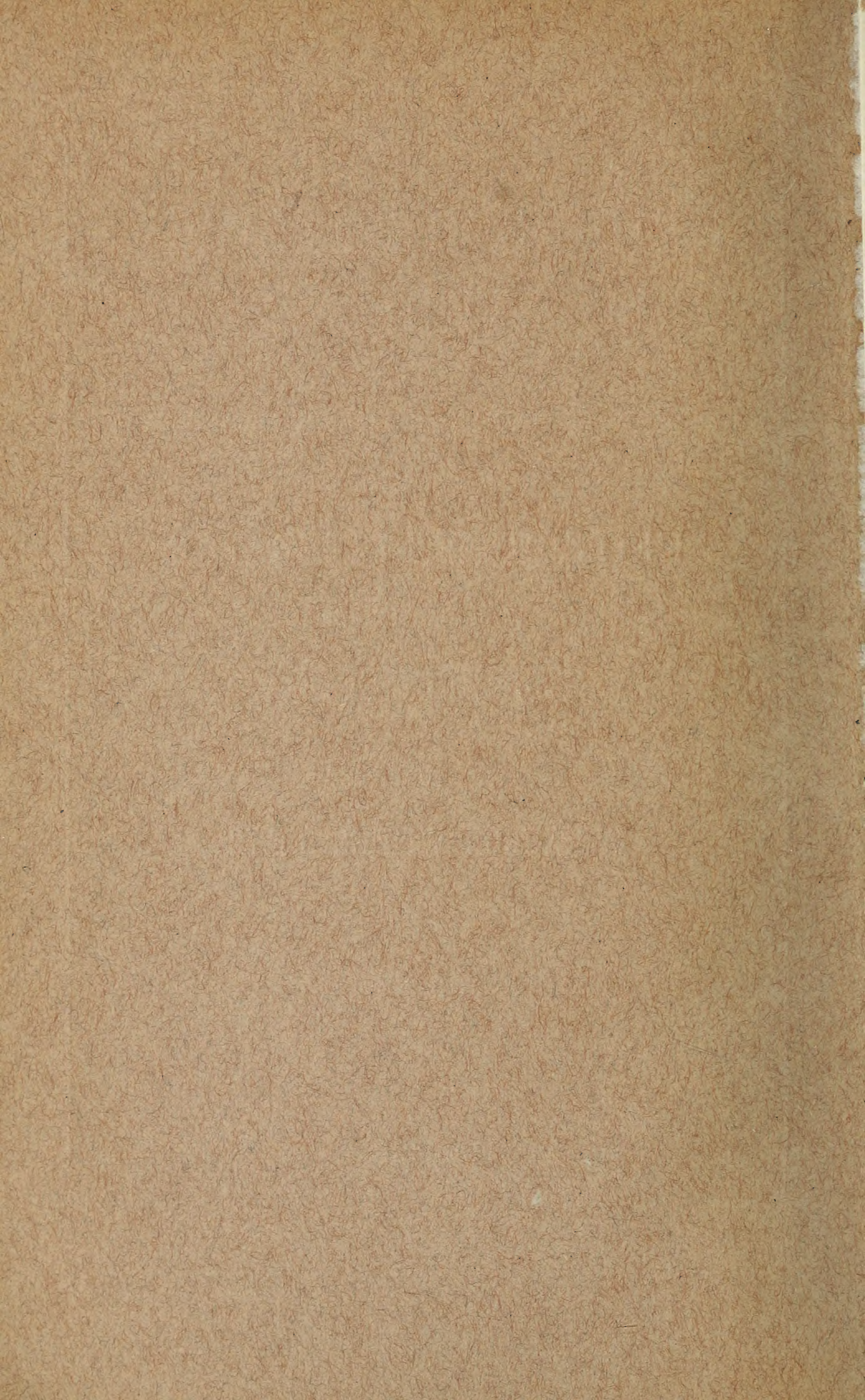
SUMERIOLOGIE

VON

P. MAURUS WITZEL O.F.M.

HEFT 1

LEIPZIG
VERLAG VON OTTO HARRASSOWITZ
1918



KEILINSCHRIFTLICHE STUDIEN

IN ZWANGLOSER FOLGE ERSCHEINENDE ABHANDLUNGEN

AUS DEM GEBIETE DER

KEILSCHRIFT-LITERATUR

INSBESONDERE DER

SUMERIOLOGIE

VON

P. MAURUS WITZEL O.F.M.

HEFT 1

LEIPZIG
VERLAG VON OTTO HARRASSOWITZ
1918

Vorwort.

Vorliegendes Heft — als Heft 1 bezeichnet — soll nicht etwa eine neue assyriologische Zeitschrift einleiten; wenigstens ist nicht eine Zeitschrift im gewöhnlichen Sinne des Wortes geplant. Unter dem Titel: *Keilinschriftliche Studien* beabsichtige ich lediglich, von Zeit zu Zeit kleinere und größere Aufsätze und Abhandlungen aus dem Gebiete der Keilinschriftliteratur zu veröffentlichen. Mehrere dieser Hefte, die auch dem Umfange nach nicht gleich sein werden, sollen zusammen einen Band abgeben. — Die „Bedürfnisfrage" einer neuen Zeitschrift ist also in diesem Falle gegenstandslos.

In Aussicht genommen sind zunächst neben kleineren lexikalischen Beiträgen vor allem Studien über Gudea-Inschriften und Arbeiten aus dem Gebiete der sumerisch-akkadischen Hymnenliteratur. Auch grammatikalische Themen aus der Sumeriologie werden nicht selten behandelt werden.

In „zwangloser Folge" sollen die einzelnen Hefte erscheinen Damit ist schon hinlänglich angedeutet, daß ich mich auf eine bestimmte Zeit nicht festlegen will und kann; ich kann nicht frei über meine Zeit verfügen — ganz abgesehen davon, daß hier noch andere Fragen mitspielen.

Die in vorliegender Arbeit gebrauchten Abkürzungen sind die gewöhnlichen, allenfalls jedem Fachgenossen ohne weiteres verständlich. Ich habe es deshalb unterlassen, ein Abkürzungsverzeichnis beizufügen. — Ein ausführliches Sach- und Stellenregister soll jeweils am Schlusse eines Bandes folgen.

Möge das vorliegende Heft (und damit auch das ganze geplante Werk) keine unfreundliche Aufnahme finden — trotzdem es vielleicht etwas „stürmisch" in die Welt schaut. In der Assyriologie und besonders in der lieben Sumeriologie ist noch und schon gar vieles Falsche enthalten; das muß ja mit der Zeit doch alles entfernt werden.

Fulda, Kloster Frauenberg, 15. Januar 1918.

Der Verfasser.

Inhalt.

^{giš}apin „Pflug“.

Es müßte schon längst aufgefallen sein, daß uns in der ganzen Assyriologie, weder im Akkadischen noch im Sumerischen, ein Wort für „Pflug“ nicht bekannt ist[1]. Und doch mußte der Pflug auch in Mesopotamien schon früh bekannt sein; dafür spricht der reiche Getreidebau schon in ältester Zeit; das wird auch nahe gelegt durch den Umstand, daß der Pflug im alten Ägypten schon früh im Gebrauche war (wir kennen seinen Namen und haben sein Bild sogar in einer Hieroglyphe); das wird schließlich bewiesen durch Abbildungen des Pfluges, zwar nicht aus der ältesten, aber doch aus ziemlich früher Zeit[2]. Sollte es da möglich sein, daß ein ungünstiger Zufall uns die Bezeichnung für diesen mit Sicherheit anzunehmenden Pflug vorenthalten habe? Die Möglichkeit könnte ja an sich bestehen; aber bei der Fülle von Texten, die über Getreidebau u. dgl. handeln, muß es schlechterdings als Unmöglichkeit bezeichnet werden.

P. Deimel S. J. wies mich gelegentlich einer Korrespondenz über alte sumerische Wirtschaftstexte auf diesen Umstand hin und schlug seinerseits vor, das in den Wirtschaftstexten (Feldtexten) öfters begegnende -*si(g)-ga* als sumerische Bezeichnung für „Pflug“ anzusehen. Das bisher in den bekannten Zeichenlisten nicht registrierte Zeichen identifizierte er mit Br. 5207, dem wahrscheinlich der Lautwert *gišal*[3] zukommt. Da mir das aus dem Sumerischen übernommene *gišallu* aber die Bedeutung „Graben, Schlucht, Furche“ zu haben scheint, glaubte ich in *gisal-si(g)-ga* den „Füllgraben“ (zum Bewässern der Felder und Gärten) erblicken zu sollen. Allein P. Deimels Argumente

[1] Siehe unten S. 49 f. den Aufsatz: *Zu* ^{erû}*kankannu*.

[2] Vgl. A. Jeremias, ATLAO[3] S. 255 und 443.

[3] Schon De Genouillac TSA (vgl. Nr. 27, S. 78) transkribiert das Zeichen (zweifelnd) mit *gisal*.

lassen kaum einen Zweifel bestehen, daß der Ausdruck *gišal-si(g)-ga* etwas mit dem Pflügen zu tun hat[1]. Ob wir in dem Worte geradezu eine Bezeichnung für „Pflug“ erblicken müssen, kann man aus diesen Wirtschaftstexten nicht ersehen. Ich schlug die Auffassung vor: „mit Furchen versehen“ = pflügen.

Aber damit haben wir immer noch kein Wort für Pflug. Die Erwägung, daß es doch kaum anders möglich sei, als daß in den sumerischen Wirtschaftstexten, in denen die verschiedensten Wirtschaftsgeräte aufgezählt werden, auch der „Pflug“ genannt werde, brachte mich auf den mir zuerst etwas frivol vorkommenden Gedanken, ob denn nicht das von den Sumeriologen jetzt, wie es scheint, allgemein als Bewässerungsmaschine angesehene Instrument *gišapin* in Wirklichkeit der Pflug sei. *gišapin* wird auf den Tontafeln oft genannt; das Zeichen *APIN* wird oft für „bestellen“ gebraucht; auch erinnerte ich mich, daß ein Syllabar Meißners[2] alle Teile des *gišapin* bis ins kleinste aufzählt, ohne daß es glücken kann, sich auch nur im entferntesten eine Vorstellung von der so genau beschriebenen „Bewässerungsmaschine“ zu machen.

Aber einer Deutung *gišapin* = „Pflug“ stand von vornherein eine große Schwierigkeit im Wege: es wird dieses Wort im Akkadischen u. a. mit *nartabu* wiedergegeben. Delitzsch, Handwörterbuch übersetzt dieses Wort mit „Bewässerungsvorrichtung (-maschine), Bewässerungsanlage“; Muß-Arnolt gibt es in seinem Lexikon wieder mit: „Bewässerungsmaschine, Wassereimer; Bewässerung“. Ich erinnere mich auch nicht, je einen Zweifel an dieser Deutung vernommen zu haben. Und doch, sollte es nicht möglich sein, daß *nartabu* bisher falsch erklärt wurde? Stünde ja ein solches Faktum nicht einzig da auf dem Gebiete der Assyriologie. Übrigens statuieren Delitzsch und Muß-Arnolt beide noch ein weiteres *nartabu*, zu welchem obige Deutungen nicht passen.

Prüfen wir die einzelnen Stellen, in denen *nartabu* vorkommt, um zu sehen, ob sich aus dem Zusammenhange die Bedeutung „Bewässerungsmaschine“ oder dergleichen ergibt, oder ob es möglich ist, auch *nartabu* mit „Pflug“ zu übersetzen.

---

[1]) Hoffentlich gibt uns der gelehrte Professor am Päpstlichen Bibelinstitut bald die Früchte seiner Feldtextestudien.

[2]) Assyriolog. Forschungen I S. 21 ff.

Sehen wir hier ab von den Vokabularen, aus denen sich für die Bedeutung des Wortes (wegen Mangels eines Zusammenhanges) nichts entnehmen läßt, so bleiben nur verhältnismäßig wenige Stellen übrig, in denen *nartabu* begegnet.

Tallqvist, Maqlû VII, 26 (*ki-ma*) *nartabu irṣi-tim ir-ḫu-ú*. Tallqvist übersetzt im Zusammenhange: „Ich liebe dich . . . ., mein Körper, wie die Schafmutter ihr Lämmchen, die Gazelle ihr Kindchen, die Eselin ihr Füllen, wie die Erde die Pflanzung (?) lieb hat, ihren Samen empfängt“. *Nartabu* wird hier also mit „Pflanzung (?)“ wiedergegeben, offenbar, weil „Bewässerungsmaschine“ weniger passend erschien wegen des Hinweises auf den Samen des *nartabu*. Aber in *gišAPIN* haben wir doch gewiß ein Instrument zu erblicken. Übersetzen wir darum: „wie die Erde den Pflug[1] lieb hat (‚die Erde seinen[2] Samen empfängt)[3]‘.

---

[1]) Oder ist (entsprechend der Wortstellung im Vorausgehenden zu übersetzen: „Wie der Pflug lieb hat die Erde“ (wenn sie seinen Samen empfängt)? Dafür könnte auch die Wiederholung des *irṣitim* sprechen (die Tallqvist in seiner Übersetzung unberücksichtigt läßt).

[2]) *zêr-ša*; *nartabu* ist also fem. gen. Oder ist das *-ša* auf „Erde“ zu beziehen und zu übersetzen: „ihren Samen“? Auch in diesem Falle würde „Bewässerungsmaschine“ nicht viel besser passen, da das Empfangen des Samens doch in engste Beziehung zur Tätigkeit des *nartabu* gebracht wird. — Über den „Sä-Pflug“ siehe weiter unten.

[3]) Korrekturzusatz: Durch Jensen KB VI, 1 S. 365 zu Z. 23 werde ich jetzt darauf aufmerksam, daß *riḫû* = „lieben“ nicht stimmen kann. Der ganze Passus lautet:

šiptu a-ra-ḫi-ka ra-ma-ni 𒈨 *pag-ri*
ki-ma ilGIRA ir-ḫu-ú bu-ul-šu
ṣêna im-mir-ša ṣabîta ar-ma-ša atâna mu-ur-ša
nartabu irṣitimtim ir-ḫu-ú irṣitimtim im-ḫu-ru zêr-ša
ad-di šipta a-na ra-ma-ni-ia
li-ir-ḫi ra-ma-ni-ma li-še-ṣi lum-nu
ú kiš-pi šá zumri-ìa li-is-su-ḫu
ilâni rabûti.

Das Verständnis des Textes hängt von dem Wortspiele ab, das mit *riḫû* = „begießen, besprengen“ und „befruchten“ gemacht wird. Ich möchte übersetzen:

„Beschwörung: Ich begieße (befruchte) dich, mein Selbst, ich begieße dich, mein Leib;
Wie der Flurengott befruchtet sein Vieh:
Die Schafmutter mit ihrem Lämmchen, die Gazelle mit ihrem Kindchen, die Eselin mit ihrem Füllen,

Zimmern, Šurpu II, 117: *ina a-ḫi nartabi ša-'-il:* Zimmern: „Bei der Bewässerung forscht er". Hier könnte auch „Bewässerungsmaschine" übersetzt werden. Aber es paßt auch die Auffassung als „Pflug". Dagegen spricht nicht der Umstand, auf den Delitzsch, Handwörterbuch hinweist, daß folgt: „beim Brunnen, beim Flusse forscht er". Denn in der langen Liste der Aufzählungen folgen sich recht oft die disparatesten Dinge. Übrigens knüpft der Gedanke an den Pflug an das Vorausgehende an: 115 „bei den Stalltieren forscht er, 116 beim Wild forscht er", es folgt der Pflug mit den Zugtieren auf dem Felde, und dieser Gedanke leitet über zur Erwähnung des Brunnens, des Flusses, der Schiffe.

Zimmern, Šurpu III, 41: *[ma-mit] nartaba ṣa-ba-tu u niš ili zakāru.* Zimmern: „Bann durch: einen Wassereimer nehmen und bei Gott schwören[1]". Der Wechsel in der Auffassung von *nartabu* als „Bewässerungsmaschine, Pflanzung, Wassereimer" spricht nicht gerade dafür, daß die Bedeutung von *nartabu* schon sichergestellt ist! Aber man könnte ja auch hier „Bewässerungsmaschine" übersetzen. Gerade so gut und noch besser (mit Rücksicht auf Bestimmungen des Hammurabi-Codex, darüber weiter unten) paßt aber auch: „einen Pflug nehmen und schwören".

Sarg. Zyl. 36: *kigallum šuḫrubtu ša ina šarrâni maḫrûte nartaba la i-du-ú.* Delitzsch, Handwörterbuch S. 618 übersetzt: „... keine Bewässerungsmaschine gesehen hatte". Vielleicht ist folgende Auffassung besser: „Wüstes Gelände, das unter den Königen, die meine Vorgänger waren, keinen Pflug gesehen hatte". Um wüstes

(Wie) der Pflug die Erde befruchtet (und) die Erde empfängt ihren Samen,
(So) tue ich die ‚Besprengung' (= Beschwörung) auf mich selbst,
Möge sie befruchten mein Selbst: möge sie entfernen das Böse,
Und möchten den Zauber meines Körpers entfernen
Die großen Götter".

Es liegt hier gewiß die Idee einer Wiedergeburt ex aqua zugrunde. — Auch in dieser Fassung kann *nartabu* nicht als „Schöpfgerät" aufgefaßt werden: das *riḫû* ist hier vollständig parallel zum Vorausgehenden, also im geschlechtlichen Sinne zu verstehen. Beachte, daß das Empfangen des Samens als unmittelbare Folge hingestellt wird: durch das *riḫû* (des *nartabu*) empfängt die Erde ihren Samen wie die Schafmutter ihr Lämmchen usw.

[1]) Darf man *ṣabâtu* im Sinne von „stehlen" verstehen? „Bei Gott schwören" würde dann bedeuten: schwören, daß man ihn nicht genommen habe.

Gelände urbar zu machen, ist doch vor allem nötig, daß es gepflügt werde.

Tig. VI, 101: *nartabê i-na nap-har mât ilu A-šur gab-be lu-šar-ki-is.* Anstatt an den Bau von Bewässerungsmaschinen zu denken, kann man wenigstens ebensogut übersetzen: „ich ließ in ganz Assyrien Pflüge bauen“.

Ištars Höllenfahrt Rev. 24: *akâlê nartabê ali lu a-kal-ka.* Delitzsch, Handwörterbuch: „Das Brot der Bewässerungsanlagen der Stadt (durch diese erzeugt, spöttisch) sei deine Speise.“ Auch hier läßt sich sehr wohl auffassen: Das Brot, durch mühsames Pflügen erzeugt.

Codex Ham. § 259: *šum-ma a-wi-lum nartabam i-na ugarim iš-rik.* Ungnad: „wenn er ein Bewässerungsgerät auf der Flur gestohlen hat“. „Pflug“ würde offenbar einen schöneren Sinn ergeben. „Bewässerungsmaschine“ oder „Wasserrad“ dürfte erst recht ausgeschlossen sein, da solche Dinge nicht leicht gestohlen werden können.

Ibid. § 260: *šum-ma nartabam TUK(= KU)-KIN û lu maqaddam iš-ta-ri-ik.* Ungnad vermutet in *GIŠ.APIN TUK.KIN* „entweder ein zusammengesetztes Ideogramm unbekannter Lesung“, oder es sei *nartab TUK-KIN* zu zerlegen. „Bedeutung unbekannt, vielleicht ein Schöpfeimer“ (II S. 156). Man könnte vielleicht in dem Ideogramme den Namen einer kleineren Sorte Pflüge erblicken (daß es verschiedene Sorten gab, erhellt aus den Abbildungen und wird auch noch auf andere Weise nahegelegt); denn der Preis, der für diesen Pflug zu zahlen ist, beträgt nur drei Sekel, während der Gegenstand in § 259 mit fünf Sekel zu vergüten ist. Die Ansicht Scheils, wonach *TUK-KIN* als Ideogramm für *tukkannu* anzusehen ist, kann nicht wahrscheinlich gemacht werden. Auch Ungnad (S. 88[1]) nimmt dagegen Stellung. Eine Deutung „Schöpfeimer“ für *nartab TUK-KIN* (Winckler, Gesetze Hammurabis S. 69) ist um so unwahrscheinlicher, da der Preis von drei Sekeln viel zu hoch ist[1]. In Parallele zu *GIŠ.APIN.TUK.KIN* steht in unserem Paragraphen *GIŠ.GÁN.ÙR.* Nach Br. 3192 und M 2018 hat dieses Ideogramm die Bedeutung *maqaddu.* Ungnad

[1]) Man vergleiche auch Jensen KB IV, 1 S. 402 zu Z. 24: „Eine Bedeutung ‚Eimer‘ für *ipinnu* = [*gišapin*], die ich einst annahm, ist nicht erweislich“.

(II S. 148): „Pflug(?) oder ähnliches landwirtschaftliches Werkzeug“; Winckler (S. 69) „Bewässerungsrinne“. Dasselbe Ideogramm wird in der Serie ḫarra = *ḫubullum*[1] durch *maš-ka-ka-tu* erklärt. Dieses Wort erklärt Meißner gewiß richtig mit „Egge“[2]. Darum ist auch *maqaddu* (falls nicht vielmehr *maškakatu* zu lesen ist) in unserem Paragraphen mit „Egge“ zu übersetzen. Nach Meißner a. a. O. S. 25, 71f. gibt es ein *GIŠ.GÁN.ÙR.ŠÚ.KIN* = *ḫar-pu, ma-ia-a-ru.* Diese Worte bedeuten sicher „Egge (mit kleinen Zähnen)“. Dieselben Worte werden ibid. S. 24, 78f. gleichgesetzt mit *GIŠ.APIN.ŠÚ.KIN.* Daraus folgt, daß *GIŠ.GÁN.ÙR.ŠÚ.KIN* identisch, oder doch nahe verwandt mit *GIŠ.APIN.ŠÚ.KIN* ist, und daß auch dies letztere Wort „Egge“ bedeutet. Es dürfte deshalb sicher sein (was Meißner a. a. O. S. 33 vermutet), daß an unserer Stelle im Cod. Ham. ein Schreibfehler vorliegt: *KU* (= *TUK*) für *ŠÚ.* Lesen wir also *GIŠ.APIN.ŠÚ.KIN* (*ḫarpam* oder *maiaram*) so ist zu übersetzen: „Wenn jemand eine „*ḫarpu* (*maiaru*)-Egge“ oder eine „*maqaddu* (*maškakatu*)-Egge“ stiehlt.“ Somit wird der Diebstahl eines Pfluges mit fünf Sekeln, derjenige einer Egge mit drei Sekeln geahndet. Das dürfte eine gute Proportion sein. — Die Nebeneinanderstellung von *nartabu* und „Egge“ spricht fast mit Sicherheit für die Bedeutung von „Pflug“ für *nartabu*, falls diese Bedeutung auch von anderer Seite nahegelegt und durch nichts ausgeschlossen wird.

Die Bedeutung „Bewässerungsmaschine“ oder dergleichen[3] für *nartabu* ist also durch keine Textstelle bewiesen; öfters erschien diese Auffassung bedenklich; immer paßte gut die Bedeutung „Pflug“.

Aber spricht nicht die Etymologie für eine Bedeutung „Bewässerungsmaschine“ für *nartabu*? Die Lexika geben freilich *ruttubu* wieder mit „befeuchten, bewässern“. Aber es dürfte diese Bedeutung schwer zu beweisen sein, da sich nur ganz wenige Belege für Verbalformen finden, aus denen zudem nichts für die

[1]) Meißner, Assyriol. Forsch. I S. 25, 67.

[2]) A. a. O. S. 35. Es gibt eine *maškakatu* mit großen und eine solche mit kleinen Zähnen.

[3]) Auffallenderweise gibt Winckler im Wörterverzeichnis zu seinem Werke über die Gesetze Hammurabis im Gegensatz zur Übersetzung im Texte *nartabu* wieder mit „Wassergraben (Schleuße?)“.

Bedeutung des Wortes zu entnehmen ist. Soviel steht jedenfalls fest, daß *rṭb* nicht ein gebräuchliches Wort für „bewässern“ ist. Vergleicht man die einzelnen Ableitungen der Wurzel *rṭb*, soweit sie einigermaßen verständlich sind (*raṭbu* „frisch, saftig“ vom Baume; *riṭbātu* „frische, saftige Pflanzungen“), so gewinnt man den Eindruck, daß „frisch, saftig sein“ (von der Vegetation gesagt) die Grundbedeutung der Wurzel ist. Auch im Arabischen und Äthiopischen wird die Wurzel hauptsächlich mit bezug auf Pflanzen und Früchte gebraucht. Vielleicht heißt demnach *ruṭṭubu* „mit Vegetation versehen“ d. h. „bebauen“ Und *narṭabu* wäre das Instrument dazu. Selbst wenn *rṭb* ursprünglich „frisch“ = „naß sein“ heißt, kann *narṭabu* doch der „Pflug“ sein = das Instrument zum Auffrischen des Bodens.

Sollte jemandem die Etymologie von *narṭabu* doch noch für „Bewässerungsmaschine“ sprechen, so ist zu betonen, daß es nicht sicher ist, wie in den oben dargelegten Stellen *GIŠ.APIN* zu lesen ist. Die phonetische Schreibung findet sich ja an keiner der angeführten Stellen. Da *GIŠ.APIN* auch mit *epinnu* gleichgesetzt wird, besteht die Möglichkeit, daß an allen obigen Stellen dieses Wort für *narṭabu* eingesetzt werden muß; *narṭabu* könnte somit „Bewässerungsmaschine“ heißen (freilich hätten wir dann das Wort in keiner Inschrift belegt), und *epinnu* würde eventuell „Pflug“ bedeuten. Daß dann ein und dasselbe Ideogramm (*GIŠ.APIN*) zwei verschiedenen Gegenständen zukomme, ist ja keine Seltenheit. Wenn *GIŠ.APIN* eigentlich „Feld-, Ackergerät“ bedeutete[1], wäre die doppelte Gleichsetzung „Pflug“ und „Bewässerungsmaschine“ leicht begreiflich. Aber zu einer solchen Annahme wird man sich nicht ohne die zwingendsten Gründe bewegen lassen dürfen.

Bis jetzt sahen wir, daß die Gleichung *GIŠ.APIN* = *narṭabu* keine Instanz bietet gegen *GIŠ.APIN* = „Pflug“. Wir lernten zugleich eine Anzahl von Stellen kennen, an denen durchweg *GIŠ.APIN* als „Pflug“ aufgefaßt werden kann; an mehreren derselben ist diese Deutung vorzuziehen, wenn nicht als bewiesen zu betrachten.

---

[1]) In der Tat scheint das älteste Bild des Ideogrammes *APIN* ein mit Furchen durchzogenes, von einem Wege (Wasserkanale?) begrenztes Stück Land zu sein. Vgl. Barton, Babyl. Writing I (BA IX. 1) Nr. 563f. oder Th.-Dangin, REC Nr. 50.

Nun können wir mit mehr Vertrauen an das *GIŠ.APIN*-Vokabular Meißners herantreten[1]. Vielleicht glückt es, in den vielen Gleichungen Bezeichnungen für Gegenstände zu erblicken, die den Pflug darstellen oder Teile des Pfluges sind oder zum Pfluge irgendwie in Beziehung stehen.

In der ersten und zweiten Kolumne (— II 54) ist des weiten und breiten die Rede vom Wagen. Es folgen vier Gleichungen, durch Linien als zu einer Gruppe gehörend bezeichnet, deren Bedeutung weder aus dem Sumerischen noch aus dem akkadischen Äquivalente zu erkennen ist (*GIŠ.ZAR.DÚ = za-ar-du-ú; GIŠ.ZAR.DÚ = ka(?)-a-li-tu: GIŠ.ZAR.LAL = ki-min* [d. i. *ka(?)-a-li-tu*]; *GIŠ.ZAR.GI = za-ar-gu-ú*). Da mit der folgenden Zeile (59) die Ideogramme beginnen, die mit *GIŠ.APIN* zusammenhängen, und da unser Syllabar alle Gegenstände möglichst weitschweifig behandelt, ist es sicher, daß 55—58 entweder Bezeichnungen für eine Art Wagen bieten, oder aber, was wahrscheinlicher ist, daß in diesen Zeilen, wie auch in den folgenden, verschiedene Namen für den Gegenstand gegeben werden, den *GIŠ.APIN = e-pi-in-nu* darstellt, d. i. nach unserer Ansicht für den Pflug. Die Einteilung durch Linien ist hier so gemacht, daß die Worte, die mit *GIŠ.ZAR*, *GIŠ.GIŠ*, *GIŠ.BAR* anfangen, in je einem eigenen Fache geboten werden. Zwischen „Wagen" und „Pflug" ist jedenfalls kein weiterer Gegenstand besprochen. Nach dem „Pfluge" (von III 67 an) wird *GIŠ.GÁN.ÚR = maš-ka-ka-tu*[2], also die Egge behandelt. Schon diese Stellung des in Frage stehenden Gegenstandes zwischen Wagen und Egge spricht entschieden für den Pflug!

Das in Zeile 61 behandelte Ideogramm *GIŠ.BAR = ma-ai-ru* stellt sicher einen Pflug dar, oder doch ein pflugähnliches[3] Instrument. Der Ausdruck *ma-ai-ri maḫâṣu* findet sich öfters; an einzelnen Stellen kann er nicht anders als mit „pflügen" über-

---

[1]) Durch Beeinflussung der Transkriptionsweise Meißners sind im folgenden verschiedene Inkonsequenzen in der Umschreibung entstanden. Ich halte mich sonst (im Sumerischen) an die Schreibweise Thureau-Dangins im SAKI und P. Deimels in *Pantheon*. [2]) Vgl. schon oben.

[3]) Dasselbe Wort dient auch für eine Art „Egge". Vielleicht heißt das Wort „Zerreißer"; oder bezeichnet es ein Zwischending zwischen „Pflug" und „Egge"?

setzt werden. Codex Hammurabi § 43: „(Wenn er das Feld nicht bestellt, es brach liegen läßt, soll er Getreide, wie es beim Nachbar ist, dem Herrn des Feldes geben) *ù eklam šá id-du-ú ma-ai-ri i-ma-ah-ha-as i-šá-ak-ka-ak-ma*, und das Feld, das er hat liegen lassen, soll er pflügen und eggen (und dem Herrn des Feldes zurückgeben)." Angesichts der Gleichung *GIŠ.GÁN.ÙR* = *maš-ka-ka-tu*[1] „Egge" bedeutet *šakaku* sicher „eggen". Dann kann auch *ma-ai-ri maḫaṣu* kaum etwas anderes heißen als „pflügen". Vgl. auch § 44, wo derselbe Ausdruck sich findet[2]. Auch Ungnad (II, S. 169) übersetzt: „er wird das Feld pflügen(?) und eggen(?)"[3].

Mit Zeile 65 beginnt dann die Besprechung des Ideogrammes, das am häufigsten für „Pflug" vorkommt: *gišapin* = *e-pi-in-nu*. Nach Erwähnung des Ideogrammes wird zunächst das Personal besprochen, das beim Pflügen tätig ist (66—78). Daß wirklich vom Personal die Rede ist, und nicht etwa besondere Arten von *gišapin* angegeben werden, ergibt sich aus 72 und 74, namentlich aus 69 mit Bestimmtheit. Man kann nicht einwenden, daß wir ein *lù* vor dem Ideogramm erwarten müßten. Denn einmal würde dieses

---

[1]) Vgl. Meißner a. a. O. S. 25, 70.

[2]) Hier wird zwischen „pflügen" und „eggen" noch eine andere Arbeit erwähnt: *marâru*. Der Sinn des Wortes steht nicht fest. Dieses Plus der zu leistenden Arbeit gegenüber dem vorausgehenden Paragraphen ist gewiß in dem Umstande begründet, daß es sich hier um ein Feld handelt, das noch gar nicht urbar gemacht ist. Vielleicht ist *marâru* mit „hacken" richtig übersetzt: es würde sich um das Zerschlagen der bei solchem Gelände unvermeidlichen Rasenschollen handeln, die durch das Pflügen entstehen und auch durch das Eggen nicht beseitigt werden. Zu *maiari maḫaṣu* vergleiche man noch Schorr, Altbab. Rechtsurk. (VB) Nr. 124, Rand 2. — In dem in Frage stehenden Ausdrucke wird *maiari* wohl als Akkusativ Plural aufzufassen sein. Es scheint auch ein Verb *maiāru* „pflügen" gegeben zu haben. Vgl. VS. VII 24: *308 SAR ma-ia-rum 146 SAR ma-ia-rum* „308 Sar Land zu pflügen, 146 Sar Land zu pflügen". Hier entspricht, wie es scheint, *ma-ia-rum* dem alten (*x gan*) *gišapin-la(l)-a*. Vgl. ferner Gautier, Archives 49: *1 i-ni-it e-ri-ši 1 i-ni-it ma-ia-ri* „(Lohn für die Leistung von) 1 Arbeitszeit an Pflanzung, 1 Arbeitszeit an Pflügen". Gemeint ist das Pflügen nach der Ernte. Auch Kohler-Ungnad IV 911 übersetzt: „1 Rate(?) für Pflügen(?)". — Eine doppelte Bedeutung für *inîtu* („Rate"; „[Esel-]Geschirr") vermag ich nicht anzuerkennen: *inîtu* ist vielmehr eine Arbeitszeit (von 14 Tagen): es steht sowohl für die Arbeitsleistung als auch für den Lohn, der dafür ausgezahlt wird. Doch darüber an anderer Stelle.

[3]) I S. 21 gibt er freilich noch eine wesentlich andere Auffassung.

Ideogramm nicht gesprochen, brauchte also auch nicht geschrieben zu werden; sodann werden ja in dem ganzen Syllabar nur Worte aufgezählt, die mit *giš* beginnen; da mußte ja *lù* wegbleiben. — Es ist zu beachten, daß von hier an die Ordnung der Ideogramme nicht nach dem Gleichlaut erfolgt; also wird es sich um eine sachliche Ordnung handeln. Diese Vermutung bestätigt sich, wie aus dem folgenden ersichtlich ist.

Das Personal beginnt mit der niedrigsten Stufe: 66—68 behandeln den *mu-še-lu-ú*, d. i. den „Diener“. Zu dieser Bedeutung siehe Muß-Arnolt S. 42a. Da *elû* auch „vorangehen“ heißt, darf man bei *mu-še-lu-ú* vielleicht geradezu an „Treiber“ denken; es würde sich also um diejenigen handeln, die beim Pflügen die Ochsen anzutreiben hatten. — Meißner sagt S. 33: „*mušêlû* heißt die Bewässerungsmaschine als ‚Heraufholer‘ des Wassers.“ Man wird zugeben müssen, daß dies eine leicht verständliche Bezeichnung wäre. Dies ist aber auch die einzige Gleichung in der ganzen Liste, welche ohne weiteres von der Schöpfmaschine verständlich wäre. Das heißt nur in ihrem semitischen Teile! Wie soll das Sumerische (*gišapin-zu*) als „Heraufholer“ erklärt werden können? Bei der Annahme, daß das Personal aufgezählt wird, erklärt sich *gišapin-zu* leicht als „Pfluglehrling“, was sich sachlich mit dem Semitischen deckt, wenn auch die Idee des Treibens nicht ausgedrückt ist.

Das Semitische nennt an zweiter Stelle den „Lehrling“: *tal-mi-du* (69f.). Jede Erklärung des *talmidu* als Sache ist gekünstelt und mehr als fraglich. Mit dem *talmidu* ist identisch (weil unter einer Rubrik mit ihm stehend) der *a-ga-di-ib-bu* (71). Nach Meißner (S. 33) ist *agadibbu* „nach dem Ideogramme eine ‚mit der Hand getriebene‘ oder ‚eine von einem Menschen getriebene Schöpfmaschine‘ (III, 24).“ *giš-apin-šú* könnte ja aufgefaßt werden als „Hand-apin“; aber dasselbe Ideogramm entspricht (Z. 70) doch auch dem *tal-mi-du*; wie sollen die zwei Bezeichnungen (auch in Meißners Auffassung) unter eine Rubrik kommen? Wie soll zudem *a-ga-di-ib-bu* erklärt werden? Dieses Wort ist doch offenbar auch aus dem Sumerischen entlehnt. Es dürfte zusammengesetzt sein aus *a-ga* „Rückseite“ und *dib* „fassen“. Das Wort kann demnach bedeuten: „der, welcher die Rückseite (des Pfluges = die Sterze) anfaßt“ und „das, was an der Rückseite (des Pfluges)

angefaßt wird" — Sterze (im engeren Sinn). In ersterer Bedeutung ist das Wort ein Synonym zu *talmidu* „Lehrling"; in der anderen Bedeutung (III 24) bezeichnet es einen Teil des Pfluges, der beim Pflügen in die Hand genommen wird. Darüber weiter unten. Zu dieser Erklärung des *a-ga-di-ib-bu* passen auch gut die verschiedenen Ideogramme, die sich für *agadibbu* finden. II, 71: *giš-apin-šú*: „Pflug + Hand" = „Pflug-Halter"; III, 24 *giš-apin-mulu-gid-da* „was ‚man' am Pfluge anfaßt"; K 56 Col. II, 8 *giš-šú-nu-gid-da* „das Holz, das ‚man' mit der Hand anfaßt" (*nu* = nicht Negation, sondern wie in *nu-giš-sar* u. ä., vgl. Br. 1964: *nu* = *zikaru*).

šú-uk-lu-lu (72) wird den „vollendeten, vollkommenen", *lummu-du* (74) den „gelernten, ausgebildeten", *i-šá-a-ru* den „eigentlichen" Landmann bezeichnen, während in den Zeilen 73. 75. 77 jeweils das Gegenteil gemeint ist[1].

In den Zeilen 78f. wird das Ideogramm *giš-apin-šú-kin* mit zwei Worten erklärt, die wohl eine besondere Art von „Pflügen" darstellen: *ḫarpu* und *ma-ai-ru*. Da *ḫarpu* und *ma-ia-a-ru* (offenbar identisch mit *ma-ai-ru*, vgl. die Ideogramme!) in III 71f. zusammengestellt werden mit *maš-ka-ka-tu ši-ni ṣiḫreti*, haben wir darin gewiß einen „Pflug" zu erblicken, der mehr Ähnlichkeit mit einer Egge („mit kleinen Zähnen") hat. Etymologisch dürfte *ḫarpu* zu stellen sein zu حرف, חרף „spitz, scharf sein"[2]. Daß *ḫarpu* (*maiaru*) eine Egge darstellt (die Erwähnung der Egge schon an dieser Stelle erklärt sich einfach aus dem Ideogramm *giš-apin-šú-kin*), ergibt sich aus Kodex-Ḫammurabi XXII r 16, wo mit ziemlicher Bestimmtheit *giš-apin-šú-kin* für *giš-apin-KU-kin* zu lesen ist (vgl. Meißner, a. o. O. S. 33 zu Z. 65ff. Siehe darüber schon oben). Die Stelle, an der *ḫarpu* (*maiaru*) neben der „großzähnigen Egge" (*maškakatu*,[3] *maqaddu*) erwähnt wird, ist schon oben (S. 6) besprochen.

Das in Zeile 80 gegebene Ideogramm *giš-apin-kéš-da* = *summu-du* faßt Meißner (S. 33) als „fest zusammengebundene" Schöpf-

[1]) Meißners „vollkommene (Schöpfmaschine)" gäbe ja wohl auch einen befriedigenden Sinn, während eine „eingearbeitete" (*lummudu*) und eine „richtige" Schöpfmaschine allerlei starke Bedenken erregt.

[2]) Vgl. Gesenius, Hebr. u. aram. Handwörterbuch[16] unter חרף II S. 261. [3]) Vgl. Meißner, a. a. O. S. 25, III 67ff.

maschine auf. Es ist möglich, wenn nicht wahrscheinlich, daß wir in dem Ausdrucke die Bezeichnung des Pfluges zu erblicken haben, der in seinen Bestandteilen „zusammengesetzt“ ist, im Gegensatze zu einem Pfluge, der auseinander genommen ist. Möglich wäre es auch, an einen „komplizierten“ oder „kombinierten“ Pflug zu denken, wie ihn wohl der Sä-Pflug[1] darstellte. Auch könnte man an einen „bespannten“ Pflug denken.

Nach der Zeile 81, die das Gegenteil des in 80 genannten Gegenstandes erwähnt[2], folgt in dem Vokabular eine bedauerliche Lücke. Was in dieser Lücke gestanden, darüber kann man sich nur in Vermutungen ergehen. Besonders bedauerlich wäre die Lücke, wenn *ṣumudu* wirklich einen „kombinierten“ Pflug, den Sä-Pflug, darstellte. Dann würde so ziemlich das Interessanteste von der ganzen Liste abgebrochen sein!

Ob wir in *e-p[i-in-nu] s[u-up-pu-ḫu]* einen „zerbrochenen Pflug“ zu erblicken haben, dürfte deshalb besonders fraglich sein, da es unwahrscheinlich ist, daß man diesem Umstande eine eigene Pflugbezeichnung widmet. Man wird eher an einen „auseinandergenommenen“ Pflug denken können. Oder handelt es sich um den Namen eines Pfluges, der diesen als „Zerstörer, Zerreißer“ bezeichnet?

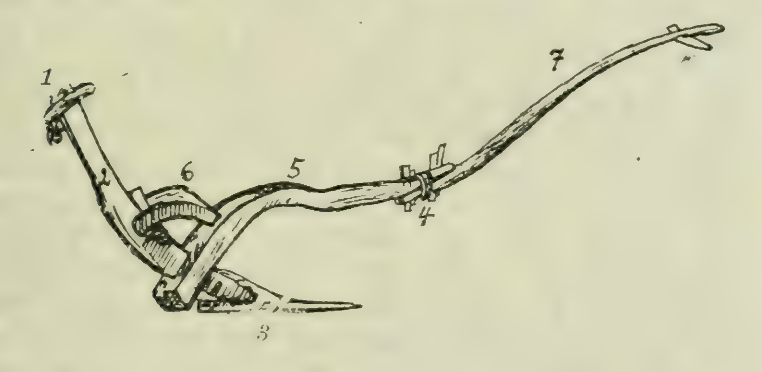
III 19—23 werden Namen für den Pflug nach der Anzahl der zur Bespannung dienenden Ochsen angegeben. Man beachte besonders *epin šišat* und *ṣumuntu*: es dürfte doch wohl ausgeschlossen sein, daß eine Schöpfmaschine mit sechs oder gar acht Ochsen betrieben wurde! Abgesehen davon, daß es ziemlich schwer sein würde, ein Gespann von sechs oder acht Ochsen im Kreise herumzuführen, dürfte auch die bei einer Schöpfmaschine alten Stiles zu bewältigende Kraft nicht so enorm sein, daß ein derartig kompliziertes Gespann erfordert wird.

Mit Zeile 24 geht der Dubsar über zur Besprechung der

[1]) Darüber unten.

[2]) Beachte, daß durch *ḫarpu, maiaru* die Reihenfolge der Gegenstände, die mit ihrem Gegenteile aufgezählt werden, unterbrochen wird. Dieser Umstand spricht gegen die Auffassung Meißners und für die Ansicht, daß im Vorausgehenden das Personal, das beim *giš-apin* tätig ist, gemeint ist. Was sollte denn den Dubsar veranlaßt haben, zwischen der „richtigen“ und der „fest zusammengebundenen“ Schöpfmaschine die Egge zu erwähnen?

einzelnen Teile des *giš-apin.* Eine richtige Deutung der einzelnen Teile wird nur dann möglich sein, wenn wir wenigstens ein ungefähres Bild des altbabylonischen Pfluges und seiner einzelnen Teile vor Augen haben. Im Gedanken an den konservativen Charakter des Orientalen legte ich nur versuchsweise der Vergleichung das Bild eines ganz primitiven Pfluges zugrunde (der heute noch im Orient gebraucht wird), wie es Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch (1903) S. 513 dargestellt ist (vgl. die beigegebene Abbildung). Ich war dabei nicht wenig überrascht, daß die Identifizierung der einzelnen Namen mit Teilen dieses Pfluges überaus einfach war, zum Teile sogar überaus frappante Ergebnisse erzielte, so daß es ein höchst merkwürdiger Zufall sein müßte, wenn die Identifizierung nur scheinbar das Richtige trifft.



A-ga-di-ib-bu, ka-ka-du und *ú-zu-un-tu* werden, weil in einer Rubrik stehend, denselben Gegenstand bezeichnen (wie ja auch im folgenden und schon im vorausgehenden die einzelnen zusammengehörigen Materien durch Linien getrennt werden). Da *a-ga-di-ib-bu* oben (neben „Sterz-Halter“) als „das, was an der Rückseite (des Pfluges) angefaßt wird = Sterze“ gedeutet wurde, werden auch *ka-ka-du* und *ú-zu-un-tu* das gleiche bedeuten: „Sterz“ im engeren Sinne = „Sterzgriff“. Ein Blick auf die Abbildung (1) wird zeigen, wie schön die Bezeichnungen „Kopf“ und „Ohr“ für diesen Teil des Pfluges passen.

Es folgt (27 ff.) die Gruppe *e-mu-ú, li-ši-nu, da-ʾ-tu.* Die beiden ersten Worte bedeuten gewiß „Zunge“. Ich vermute darin den Teil des Pfluges (2) zwischen Kopf (1) und Pflugschar (3). Dieser Gegen-

stand hat in seinem unteren Teile, besonders dadurch, daß er durch den Pflugbaum (Grindel, 5) gesteckt ist, viel Ähnlichkeit mit einer Zunge. Der andere Name *da-ʾ-tu* dürfte (wie *e-mu-ú*) sumerisches Lehnwort sein und *giš-da-apin* „Pflugarm“ entsprechen[1]. „Zunge“ und „Arm“ würden also unter verschiedener Rücksicht ein und denselben Gegenstand bezeichnen, den Pflug-Sterz im weiteren Sinne des Wortes.

Treffen die bisherigen Identifikationen das Richtige, so wird mit *a-ḫu* (30) und *li-ʾ* (31) die „Pflugschar“ (3) gemeint sein. Die Bezeichnung *li-ʾ* „Tafel“ paßt hierfür sehr gut, zumal wenn man beachtet, daß die Pflugschar weiter nichts als ein kräftiges Brett ist (auf der Abbildung [3] und gewiß auch beim altbabylonischen Pfluge; vgl. weiter unten). Hier wird in auffallender Weise auch ein Pflock, der „Tafel-Pflock“ (32) erwähnt, der offenbar dazu diente, die Pflugschar mit dem Sterze zu verbinden. Die Bezeichnung *aḫu* „Seite“ für Pflugschar scheint ja nicht auf den ersten Blick der Deutung sehr günstig zu sein. Aber wenn man bedenkt, daß die Pflugschar (bei diesem antiken Pfluge) jener Teil ist, auf dem das ganze Instrument liegt, versteht man die Bezeichnung sehr wohl. In der Voraussetzung, daß *giš-apin* den Pflug darstellt, dürfte für „Seite“ kein anderer Teil gefunden werden, der diesen Namen eher verdiente als die Pflugschar. Möglicherweise bedeutet *aḫu* auch „Brett“ und dergleichen. Wie weiter unten noch gezeigt werden wird, muß *gišá-apin* einen Teil des Pfluges bezeichnen, der eines öfteren Ersatzes bedurfte: die hölzerne Pflugschar mußte aber gewiß sehr oft ersetzt werden.

In der folgenden Gruppe (*ku-ub-šú*, *a-su-ma-tu*, *e-ri-ma-tu*, 33 ff.) bedeutet *ku-ub-šú* „Kopfbinde“, *e-ri-ma-tu* „Halskette“. Beides könnten leicht Bezeichnungen des auf der Abbildung mit 4 markierten Teiles sein: diese Namen würden das Verbindungsstück des Pflugbaumes mit der Deichsel darstellen. Es bestand in einem Bande oder in einer Kette, die je nach verschiedener Auffassung die Namen „Kopfbinde“ oder „Halskette“ trugen. Das Wort *asumatu* ist in seiner Bedeutung nicht klar. Das sumerische Äquivalent *giška-šu-apin* spricht stark für das genannte Verbindungsstück: *KA* „Front, Spitze“ *ŠU* „legen, zufügen“.

---

[1]) Dieses *da-ʾ-tu* liegt wohl auch vor Asurnaṣirpal II. 53 Var. (vgl. KB I 78/9 *narkabāti da-ʾ-tu* („*Lehn*-Wagen“).

Den „Pflugbaum“ erblicke ich in *it-tu-ú* (*gišninda-apin*) (36). Nimmt man nämlich an, daß die Besprechung der einzelnen Pflugteile von dem Teile ausgeht, den der Pflüger in der Hand hält, von oben nach unten fortschreitet, dann auf den zweiten Hauptteil des Pfluges übergeht, wiederum von oben anfangend, so ergibt sich (an der Hand der Abbildung, vgl. 5) für *ittû* „Grindel, Pflugbaum“. Diese Bedeutung können wir für *ittû* anderweitig nicht dartun; das Wort ist sonst kaum belegt und der Sinn unklar. In dem Ideogramm *ninda* liegt aber, wie es scheint, die Idee der Länge (*ninda* = „Maß“, speziell zum Feldmessen; vgl. Delitzsch, Sum. Gl. unter *nindá*, S. 205). Dies paßt gut zu der eruierten Bedeutung. Dieselbe wird in sehr auffallender Weise gestützt durch die folgenden Gleichungen (37 ff.): *giškak-ninda-apin* = *sikkat itti* „Pflock des *ittû*“; *gišliš-ninda-apin* = *it-ḳur-ti ittî* „Rand des *ittû*“; *gišu-ninda-apin* = *pi-tiš ittî* „Loch des *ittû*“. Unter dem „Pflocke“ wird der Nagel zu verstehen sein, der den Pflugbaum mit dem Sterz verbindet. Es könnte auch ein Pflock an der Spitze des Grindels gemeint sein (zur leichteren Befestigung der Deichsel). Das „Loch“ ist jenes, durch welches die „Zunge“ gesteckt ist; nicht etwa das Loch für den Pflock, denn es werden in der Liste öfters Pflöcke genannt, ohne daß von dem dazugehörigen Loche die Rede ist; auch folgt ja „Loch“ nicht unmittelbar auf „Pflock“. Die Durchlöcherung des Pflugbaumes für den starken Sterz bedingt eine Verbreiterung des Grindels an dieser Stelle (vgl. die Abbildung bei Guthe a. a. O. S. 514). Dadurch wird der durch die Durchlöcherung entstandene „Rand“ besonders auffällig. Daß dieser „Rand“ besonders erwähnt wird, zeigt, daß „Rand“ ein terminus technicus beim Pfluge war; er wird wohl eine „schwache Seite“ des Pfluges gebildet haben.

Nunmehr bleibt an unserem Pfluge für *nab-ru-ú* (*nab-ri-tu*) (40 f.) nur noch das Verbindungsstück des Sterzes mit dem Grindel übrig. Die Worte werden also wohl von der Wurzel *barû* „binden, verbinden“ abgeleitet sein. Das eine Ideogramm bedeutet „Riegel“ (*gišigi-gál-apin*, *igi-gál* = *ammatu*, vgl. M 7020), eine Bedeutung, die hier sehr gut passen würde. Für eine Ableitung von barû „binden“ für *nabrû* spricht auch das *á-lal* in dem Ideogramm M 157.

ḫa-an-ni-ḳu (Z. 42) läßt sich leicht nach Deutung („Würger“) und Ideogramm (*gišsú-sag-gà-apin*) als die Pflug-„Deichsel“ ver-

stehen, vermittels derer die Zugtiere mit dem Pfluge verbunden werden. „Pflock" (43) und „Kette" (44) dienen zur Befestigung (mit dem Teile, der im folgenden genannt wird). Die Bedeutung „Würger", die man doch wohl mit *ḫanniqu* verbinden muß, zeigt jedenfalls, daß es sich hier nicht mehr um einen Gegenstand handelt, der in engstem Zusammenhang mit dem Pfluge steht, sondern daß die Materie mehr zum Geschirre des Zugviehes übergeht.

Ist die Deutung „Deichsel" für *ḫanniqu* richtig, so wird man *ki-is-su* (45ff.) als das Joch auffassen müssen, welches den Zugtieren im Nacken liegt und dieselben mit der Deichsel verbindet. Vgl. Guthe a. a. O. S. 514. In der Tat scheint *kissu* die hier sich ergebende Bedeutung „(Nacken-)Joch" zu haben. Vgl. Jensen, KB VI, 1. S. 130, 30: „(Es fiel wie eine Heerschar Anus auf meinen Rücken. Ich trug ihn, doch er ist mächtig über mich[1]) *ul-tap-rid ki-is-su-šu-ma ul i-li-'-ia nu-us-su* ich sträubte mich gegen sein Joch, doch kann ich es nicht abschütteln." Auch die sumerischen Ideogramme lassen sich leicht in dieser Auffassung erklären: *gišdur-apin*, *gišpa-apin*, *gišnig-nu-da-apin*. Nach ASKT 71, 22b kommt dem Ideogramme *dur* (Br. 3329) die Bedeutung *rks* „binden, verbinden" zu; vgl. auch Ebeling, Rel. Text. Assur Nr. 4, V. 23 und Delitzsch, Sum. Gl. S. 150, I *dur*. Ja es scheint, als ob das Ideogramm geradezu „Joch" bedeute. Es ist zusammengesetzt aus *GÚ* „Hals, Nacken" und *KAK* „Pflock u. dgl.". Das Joch ist ja ein sehr bekanntes Bild der Vereinigung, der Zusammengehörigkeit („an einem Joche ziehen", σύζυγος). Das *PA* in *gišpa-apin* ist vielleicht als „Stab" = Querholz aufzufassen. In *gišnig-nu-da-apin* kann *nu* (weil vor *-da* stehend) kaum Negation sein. Vielleicht darf man darin eine Ideogrammvertauschung mit *ní* erblicken, welches ja mit *na(d)* „legen" wechselt. Dann würde *gišnig-nu-da* bedeuten: „Auflegeholz".

In *ú-zu-un-tu*, *gir-gil-tu*, *pu-uk-du* (48ff.) erblicke ich das Mittel zum Befestigen des Joches an den Tieren. Für diese Deutung spricht die natürliche Reihenfolge in Behandlung der Materie; sie wird gefordert (in Voraussetzung, daß das Vorangehende richtig erklärt ist) durch *gišnig-pa-apin* (49; vgl. *gišpa-apin*, 46); *ú-zu-un-tu*

[1] Übersetzung Jensens.

hat gewiß etwas mit „Ohr“ zu tun und könnte in Anbetracht des sumerischen Äquivalentes *gišnig-pi-apin* mit „Halfter o. dgl.“ übersetzt werden; *gir-gil-tu* bedeutet gewiß „Strick o. dgl.“. Denn Zeile 64 findet sich dasselbe Wort mit dem Ideogramme *gišḫar-ra-apin*. *ḫar* ist aber ein bekanntes Ideogramm für „Spange, Kette“; zudem wird in Zeile 65f. *gišḫar(-ra[1])-apin* gleichgesetzt mit *ṣi-in-di-tu* (offenbar Stamm *ṣmd*) und *ṣi-mir-tu* (vgl. *ṣimêru* „fesseln“). Da *pkd* auch die Bedeutung „regieren, leiten“ hat, wäre auch für *pu-uk-du* (50) die Auffassung als „Halfter, Zügel“ u. dgl. leicht verständlich.

Damit wäre das Material für den einsterzigen (wohl gebräuchlichsten) Pflug erledigt. Wie es scheint, folgen nun noch einige Gleichungen, die sich auf den zweisterzigen Pflug beziehen (51—55). Daß es zweisterzige Pflüge gab, unterliegt nach den Abbildungen keinem Zweifel. Ich möchte *mu-si-ru* als die „Gabelung“ auffassen, die durch die unten vereinigten Sterze gebildet wird; das Wort könnte von *'sr* „verbinden“ abgeleitet sein. Das sumerische *gišsal-la-apin* ließe sich als „Pflug-Schoß“ erklären (Gabelung). Im *sikkat musiri* haben wir dann den „Pflock“ zu erblicken, der die Sterze unten zusammenhält; *si-ku-ru* „Riegel“ würde das Querholz sein, welches weiter oben den beiden Sterzen Halt gibt und zugleich als Unterlage für einen *ku-su-u* „Sitz“ oder[2] *lit-tu* „Schemel“ dient. Ein Sitz an einem Pfluge kann nicht besonders befremden, wenn man bedenkt, daß die Pflüge bei den Alten nur aus Holz bestanden, deshalb ziemlich leicht waren und aus diesem Grunde unter Umständen beschwert werden mußten. Der Umstand, daß der Variantentext die drei letzten Zeilen wegläßt, beweist übrigens, daß es sich um etwas Entbehrliches handelt.

Von Zeile 56—67 folgt dann noch eine Anzahl Gleichungen über Gegenstände, die offenbar nur in entferntem Grade mit dem Pfluge im Zusammenhang stehen. Was davon verständlich ist (*ni-ru* „Joch“; *ri-ik-bu* „Sattel“[?]; *ri-it-tu* „Henkel, Griff“; *gir-gil-tu*, *ṣi-in-di-tu*, *ṣi-mir-tu* „Strang, Strick“ u. dgl., vgl. oben), beweist, daß es sich um das **Geschirr** der Zugtiere handelt.

Damit ist dann der Gegenstand allseits erschöpft; die Be-

---

1) So Var. 2) Oder dient *lit-tu* als „Fußschemel“?

sprechung geht mit Zeile 67 zu einem neuen Gegenstande über. und zwar, wie zu erwarten, zur Egge (— Z. 78). Von 79 an scheint in zwei Fächern die Rede zu sein von der Sense und der Sichel; denn *ùr* (vgl. IV 1 und 2) ist = *mašâru* „schneiden“, vgl. M. 3834; 3819; Br. 5496: *kâru* = „fällen“; die Bedeutung „schneiden, zerreißen, zerstören“ liegt auch in vielen andern mit *ùr* zusammengesetzten Worten vor, auch in *gišgan-ùr* „Egge“ (= „Feldzerreißer“). Zwei weitere Fächer (IV 5—12) handeln von dem Dreschwagen, vgl. IV 10 (*na-ar-pa-su*) und beachte, daß IV 9 mit IV 8 identisch ist. — IV, 13 ff. spricht von der Tür, verläßt also die landwirtschaftlichen Geräte.

Ich gebe gerne zu, daß man manche der besprochenen Gleichungen anders erklären könnte, daß besonders bei dem tiefen Stande unserer sumerischen Kenntnisse sich mit den Ideogrammen allerhand anfangen läßt; aber man wird doch auch zugestehen müssen, daß nicht eine einzige der Erklärungen gewaltsam ist; daß alles bei Aufzählung der einzelnen Teile wie am Schnürchen verläuft; ohne alles Plus oder Minus; daß gar vieles in überaus frappanter Weise stimmt, z. B. die Erwähnung eines „Pflockes“ immer an der Stelle, wo man ihn erwarten muß. Das alles berechtigt gewiß zu dem Schlusse, daß ein Zufall hier ausgeschlossen ist.

Sollte etwa die Ambiguität der assyrischen Worte oder der sumerischen Ideogramme zu einem Trugschlusse verleitet haben, so müßten sich alle diese Bezeichnungen auch leicht auf andere Gegenstände, etwa den Wagen, applizieren lassen. Jeder derartige Versuch dürfte aber aussichtslos sein. Wenn wirklich von einer Schöpfmaschine die Rede wäre, so müßte sich doch wenigstens ein ganz oberflächliches Bild gewinnen lassen. Aber nicht einmal der wichtigste Bestandteil einer solchen Maschine, der Eimer o. dgl. wird erwähnt, trotzdem von III 24 an die einzelnen Teile bis ins allerkleinste aufgezählt werden. Wenn nicht das Vorurteil: *gišapin* = *nartabu* = „Schöpfmaschine“ bestände, würde es gewiß niemand einfallen, aus den aufgeführten Teilen eine Bewässerungsmaschine konstruieren zu wollen.

Wie steht es nun mit den alten Wirtschaftstexten, in denen *gišapin* so oft vorkommt? Da das Ideogramm *APIN* u. a.

sicher den „Bauer“ (*engar* = *ikkaru*[1]) bezeichnet und auch für *erêšu* (*urû*) „bebauen“ und für „Beet“ o. dgl. steht, liegt an sich nichts näher, als in *gišapin* (= *epinnu*) den „Pflug“ zu erblicken. Denn das Pflügen ist doch für den „Landmann“ und beim „Bebauen“ der „Beete“ die Hauptsache. Das Bewässern ist, trotz der Wichtigkeit im Oriente, immer nur sekundär und das Bewässern mit der Bewässerungsmaschine auch nicht das Gewöhnliche. Auch hier hat die Gleichung *gišapin* = *nartabu* den Blick für das Richtige getrübt.

Aus den Verwaltungsräumen der Tempelgüter werden oftmals neben allerlei Feldgeräten verschiedene *gišapin* an die Bauern verausgabt. Da liegt es doch näher, an den Pflug als an Schöpfmaschinen zu denken. Diese *gišapin* werden später von den Bauern zurückgegeben; Schöpfmaschinen werden aber doch wohl fest angebracht gewesen sein. Diese *gišapin* werden sehr oft erwähnt und öfters in ganz beträchtlicher Anzahl, so daß es befremden müßte, wenn damit Schöpfmaschinen gemeint wären (zumal diese doch nur bei ungünstigem Gelände gebraucht wurden), während **nirgends das so wichtige Instrument, der Pflug, erwähnt würde.**

Öfters begegnen wir in den alten Wirtschaftstexten auch der Erwähnung von *gišapin*-Teilen. Stimmt da nun alles mit dem oben Dargelegten überein?

Den Bauern wird neben dem *gišapin* meist noch eine Anzahl *gišá-apin* gestellt, für gewöhnlich in der doppelten Zahl der „Pflüge“. Es handelt sich offenbar um Ersatzteile. Eines Ersatzes bedurfte aber gewiß die hölzerne **Pflugschar**, als die wir ja oben *gišá-*

---

[1] Da *APIN* = „Bauer“ kaum einmal mit *r* verlängert wird, erhebt sich die Frage, ob das Ideogramm wirklich immer *engar* zu lesen sei. Da *ikkaru* jedenfalls aus *engar* entlehnt ist, ist die Leseart für „Bauer“ gesichert. Daneben kann es aber auch noch anders gelesen worden sein. Poebel HGT 132 findet sich *APIN* erklärt mit: *ik-ka-ri*; *e-pi-in-nu*; *e-ri-šu*. Da das erste und letzte Wort sicher den „Landmann“ bezeichnet, wird auch *epinnu* hier denselben bezeichnen. Das würde beweisen, daß die Lesung *apin* auch den „Landmann“ bezeichnet. Dann könnte man auch in der *APIN*-Liste II 65 das *epinnu* als (generelle) Bezeichnung für „Landmann“ ansehen, und auch dieses Wort würde schon zur Aufzählung des Personals gehören. — Beachte übrigens, daß auch bei Poebels Text vor *APIN* = *ikkaru* usw. das Determinativ *lù* fehlt!

apin deuten mußten. Zu einem Pfluge gehörten also zwei Ersatz-Pflugscharen. In einem Texte wird eine Anzahl ^{giš}*apin* gestellt dazu die doppelte Zahl — 1 an ^{giš}*á-apin* und noch *1* ^{giš}*eme-apin*. Wenn ^{giš}*eme-apin* = „Pflugsterz“ ist, mit dem die Pflugschar verbunden ist, so versteht man leicht, wie das eine ^{giš}*á-apin* fehlen kann; der eine aus jenen Pflügen hat also einen schadhaften, bald ersatzbedürftigen Sterz gehabt.

Neben den ^{giš}*á-apin* (und dem ^{giš}*eme-apin* in dem eben erwähnten Falle) wird kaum ein weiterer Pflugteil an die Bauern abgegeben; vgl. unten zu Förtsch 162. Vom Zurückgeben der ^{giš}*á-apin* neben den ^{giš}*apin* von seiten der Bauern spricht kein Text, soviel mir bekannt; das beweist, daß die ^{giš}*á-apin* verbraucht wurden. Nur in Förtsch[1] 67 ist die Rede davon, daß neben anderen Geräten 13 + 2 + 2 ^{giš}*á-apin* an die Verwaltung „abgegeben“ werden. Aber das gebrauchte Verb (*šu-a-ni-gí-gí*) kommt oft genug im Sinne von „hat eingehändigt“ vor, braucht also nicht zu beweisen, daß der Text von der Rückgabe ausgegebener Gegenstände spricht; vielleicht handelt es sich um Lieferungen von seiten der Wagner. — Es wäre vielleicht auch möglich, daß ^{giš}*á-apin* neben der engeren Bedeutung „Pflugschar“ auch die weitere „Pflug“ hat: das Wichtigste an dem Gegenstande wäre für das Ganze gesetzt. Doch zu dieser Annahme zwingt oder berechtigt dieser Text nicht; auch der Umstand, daß in diesem Texte ^{giš}*apin* allein nicht vorkommt, gibt nicht den Ausschlag zu der Annahme, daß hier ^{giš}*á-apin* für ^{giš}*apin* stehe.

Ziemlich zahlreich sind die Texte, in denen von der Lieferung von Holz für Teile des ^{giš}*apin* die Rede ist. Erwähnt werden da neben allerlei sonstigen Geräten: ^{giš}*á-apin*, ^{giš}*sag-apin*, ^{giš}*dam-apin*, ^{giš}*pi-apin*. Daß eigenes Holz für ^{giš}*á-apin* gesucht wird, kann nicht auffallen, da dieses Holz besonders hart sein mußte. Eher könnte es befremden, daß Holz für ^{giš}*sag-apin*, also für den Sterzgriff geliefert wird; aber da dieser Sterzgriff besonders gebogen war, wird man auch Holz, das von Natur aus so geformt war, ausgesucht haben. Es besteht aber auch die große Wahrscheinlichkeit, daß ^{giš}*sag-apin* in einem weiteren Sinne genommen werden kann, so daß es den ganzen Sterz bezeichnet. Der Pflugsterz benötigte

---

[1]) Vorderasiat. Schriftdenkmäler, XIV.

wegen seiner besonderen Form sicher eines eigentümlich gewachsenen Holzes. Was ist nun ^{giš}*dam-apin*, das sich öfters in enger Verbindung mit ^{giš}*sag-apin* findet? Unter den ^{giš}*apin*-Teilen in Meißners Liste fehlt diese Bezeichnung. Die Vermutung liegt nahe, darin den doppelten Pflugsterz zu erblicken, dafür spricht die Bedeutung vom *dam*, die ja „Genosse“ sein dürfte; auch die Erwähnung des ^{giš}*dam-apin* neben ^{giš}*sag-apin* befürwortet diese Auffassung, besonders wenn man in letzterem den (einarmigen) Sterz in weiterem Sinne versteht. Vielleicht ist ^{giš}*dam-apin* identisch mit ^{giš}*da-apin* (*da-ʾ-tu*, Meißner III, 29), welches ja nach unserer Auffassung den Pflugsterz (im weiteren Sinne) bezeichnet. Eine Aussprache *dam* für *da* ist durch bloße Nasalierung, die ja im Sumerischen eine große Rolle spielt, sofort gegeben[1]. Auch ^{giš}*pi-apin* ist in Meißners Liste nicht vertreten. Nahe liegt die Annahme, dieses Wort als das sumerische Äquivalent für das semitische *uzuntu* (III, 26) anzusehen; dann wäre es eine andere Bezeichnung für ^{giš}*kak-sag-apin*, welches oben als „Sterzgriff“ (wie ^{giš}*sag-apin*) erklärt wurde. Ein anderes *uzuntu* (III, 48) wurde oben als „Halfter“ oder dergleichen erklärt; dasselbe hat das Ideogramm ^{giš}*nig-pi-apin*. Möglich daß ^{giš}*pi-apin* hiermit zusammenzustellen ist und einen Holzteil dieses Gegenstandes darstellt.

Wenn auch noch nicht alles klar ist betreffs der ^{giš}*apin*-Teile, die in den Holzlieferungstexten[2] erwähnt werden, so kann doch soviel gesehen werden, daß sich eigentliche Schwierigkeiten gegen die Auffassung: ^{giš}*apin* = „Pflug“ nicht finden. Im Gegenteil, die Beobachtung, daß nur Holz für solche Teile erwähnt wird, die entweder eine besondere Form erheischen oder ein besonders hartes Holz, spricht aufs neue für die gemachte Aufstellung.

Gibt es neben ^{giš}*apin* = *epinnu*, *nartabu* und den schon besprochenen noch andere Ideogramme für den „Pflug“? Br. 8959 bietet die Gleichung: *sún* = *nar-ta-bu*. Spricht auch das Ideogramm *sún* für die Bedeutung: *nartabu* = „Pflug“ oder weist

[1]) Beachte, daß nach Delitzsch' Auffassung (Sumer. Gl. S. 133) *dam* aus *da* + *ám* „zur Seite seiend“ entstanden ist.

[2]) Eine Bearbeitung dieser Texte wäre dringend erwünscht und sicher auch lohnend.

dieses Ideogramm auf eine Deutung als „Schöpfmaschine“ für dieses Wort hin? Ich glaube, es bietet das unter *SÚN* gegebene Material eine volle Bestätigung für die obigen Darlegungen.

Zunächst darf man wohl auf die Bedeutung von *sun* (⊢≺) hin weisen: Br. 1521 *sun* = *naqâru*. „Zerreißen“, vom Boden gesagt, wird wohl das „Pflügen“ bezeichnen. Dazu beachte man, daß dasselbe Ideogramm (allerdings in der Lesung *bad*) auch *pitû* bedeutet (Br. 1529) und sehr oft im Sinne von „pflügen“ gebraucht wird. — Nach Br. 8956 bedeutet *lù nig-sún-ag* + *a* = *ḫipû*, also einen Berufsnamen, bei dem es sich um „Zerschneiden, Zermalmen“ handelt. Ein Verb *ḫipû* wird geradezu vom Felde gebraucht; vgl. Del. Sum. Gl. S. 84: *gaz* = *ḫipû ša eqli*. Also wird der *lù nig-sún-ag* + *a* wohl der „Pflüger“ sein. — Auch die Hauptbedeutung des Ideogrammes *SÚN*, die offenbar „zerstören“ o. dgl. ist, spricht für die Deutung „Pflug“ oder ähnliches bei *sún* = *narṭabu*. Der Pflug ist der „Zerreißer“, der „Zermalmer“. — Br. 8969 und 8964f. werden einige Arten (oder andere Namen?) von *narṭabu* angegeben: *sún-dub-dub-bu* = *nuppusûti*; *sún-al-gum-ma* = *ḫašlûtu*; *sún-al-gaz-za* = *ḫašlûtu*. Diese Namen hängen sicher mit „zerschlagen, zerschneiden, zermalmen“ zusammen; dafür sprechen sowohl die semitischen Wortwurzeln als auch die Ideogramme. Wenn es auch nicht sicher ist, wie die semitischen Bezeichnungen aufzufassen sind (für *ḫašlûtu* könnte auch *sillutu* gelesen werden, abzuleiten von *salâtu* „zerschneiden“, Bildung wie *sikkuru*), so ist es für mich doch ausgeschlossen, daß es passive Bezeichnungen sind, so daß wir darin Bezeichnungen für zerbrochene Schöpfmaschinen zu erblicken hätten, wie es Delitzsch Sum. Gl. S. 143 unter I dub, S. 84 unter gaz und S. 111 unter gum will. Warum sollte man für eine zerbrochene Schöpfmaschine eigene Bezeichnungen wählen, dazu noch gleich drei verschiedene Namen? — Das ursprüngliche Bild des Ideogrammes *sún* scheint eine Egge darzustellen. Trifft diese Vermutung zu, so ist *sún* nicht identisch mit *gišapin* = *epinnu*, sondern bezeichnet eine Art Egge. Daraus würde folgen, daß auch *narṭabu* nicht einfachhin „Pflug“ bezeichnet, sondern etwa mit „Bestellungsgerät“ zu übersetzen ist, eine Vermutung, die sich auch aus anderen Erwägungen nahelegt.

Aber Br. 8968: *SÚN-KAL* = *idîtu*, Br. 8972: *SÚN-A-ŠUR-RA* = *risittu*, Br. 8973: *SÚN-A-ŠUR-RA* = *ruṭṭubu* scheinen für

eine Bedeutung „bewässern" für *SÚN* zu sprechen! Zunächst ist zu bemerken, daß wir nicht wissen, wie das Ideogramm *SÚN* hier zu lesen ist. In der Lesung *sún* kann es „Pflug" oder „Egge" bedeuten, während eine andere Lesung desselben Ideogrammes einen andern Begriff darstellen könnte. So scheint das Ideogramm auch für „Schößling", „Vegetation" u. dgl. zu stehen; vgl. Br. 8963; 8966f.; M 6728. Möglich wäre auch, daß das Ideogramm in der Lesung *sún* nicht schlechthin „Pflug" oder „Egge" bedeutet, sondern, wie wir es für *nartabu* angenommen haben, etwa „Bestellungsgerät" heißt und somit auch das „Bewässerungsgerät" mitbezeichnet. Aber es ist ja gar nicht sicher, daß die Worte *iditu, risittu, ruttubu* etwas mit der Bewässerung zu tun haben. *Idîtu* wird freilich mit *êdu* „Flut" zusammengestellt; ob aber mit Recht? Der Grund der Zusammenstellung ist jedenfalls in dem parallelen *nartabu* und *ruttubu* zu suchen. Ob *risittu* zu lesen ist, ob es mit *rsu* zusammenzustellen und ob letzteres „bewässern" bedeutet, ist alles noch fraglich. Und *ruttubu* heißt höchstwahrscheinlich „mit Vegetation versehen". Will man einwenden, daß das Ideogramm *SÚN A-ŠUR-RA* doch offenbar auf Wasser hinweise, so ist zu erwidern, daß das Ideogramm auch in *SÚN-A ŠUR-RA* zerlegt werden kann: etwa „mit der Egge bebauen", vgl. Br. 2962; oder „mit der Egge überziehen", vgl. Br. 2987. Jedenfalls können diese Ideogramme nicht als Instanz gegen *sún* = „Pflug" oder „Egge" dienen. Auch M 6725: *dug-SÚN* = *karpat murattibi* beweist nicht, daß dem Ideogramme *SÚN* die Bedeutung „bewässern" zukommt. Denn *murattibu* ist soviel als „Landbebauer", der freilich — zum Bewässern — eines Gefäßes bedarf. Anders wäre die Schwierigkeit, wenn *dug-SÚN* gleichgesetzt wäre mit *karpat nartabi*.

Kurz: *SÚN* bezeichnet in der Lesung *sún* auch den „Pflug" oder die „Egge"; vielleicht hat es (in derselben Lesung) die weitere Bedeutung „Bestellungsgerät", so daß auch die „Schöpfmaschine" unter den Begriff fällt. Für letztere Annahme liegt aber kein zwingender Grund vor, und deshalb wird man dazu auch nicht berechtigt sein. Auch mit irgend einer anderen Lesung ist die Bedeutung „Schöpfgerät" für *SÚN* nicht nachgewiesen oder auch nur wahrscheinlich.

Ein weiteres Ideogramm für *epinnu* ist Br. 5202: *ŠIM-sig*.

Es liegt der Gedanke nahe, daß *ŠIM-sig* identisch ist mit dem so oft in den alten Wirtschaftstexten begegnenden [cuneiform]-*si(g)*, dem (wie eingangs gesagt) die Bedeutung „Pflug“ zukommen muß. Die Gleichsetzung der beiden Ideogramme dürfte über allen Zweifel erhaben sein, wenn sich wahrscheinlich machen läßt, daß [cuneiform] = [cuneiform] ist. Nach Toscanne, *Les idéogrammes cunéiformes* 487 ist das Zeichen [cuneiform] ein Gunû von [cuneiform]. Mit den dort angegebenen ältesten Formen dieses Zeichens läßt sich das in Frage stehende aber am leichtesten identifizieren, zumal in der Form, wie es Hussey, *Sumerian tablets* I, 49 begegnet. Mit der Identifizierung von [cuneiform]-*si(g)* und *ŠIM-sig*, die gesichert sein dürfte, haben wir aber auch einen neuen Beweis für die Gleichung *epinnu* = „Pflug“[1].

Auch Br. 6376 begegnet ein weiteres Ideogramm für *epinnu*: *ra-aḫ-ki-DI*. Da *ra-aḫ* (Br. 6373) *raḫâṣu* bedeutet, könnte dieses Ideogramm zunächst für *epinnu* = „Bewässerungsgerät“ sprechen. Allein die Grundbedeutung von *raḫâṣu* ist nicht „bewässern“, sondern scheint „darüberfegen“ zu sein. Sodann zeigt Br. 6374 (vgl. 6372), daß *ra-aḫ* noch andere Bedeutungen hat: ein *gišmar-še-ra-aḫ* ist *narpasu*, also „Dreschwagen“, eigentlich: „Wagen, der über das Getreide geschleift wird“. Somit wird *ra-aḫ* in unserm Ideogramme eine ähnliche Bedeutung haben; es ist etwa aufzufassen: „Schleife, die den Boden in Ordnung bringt (ebnet?)“. Dann wäre *ra-aḫ-ki-silim* zu lesen.

Sehr oft begegnet in den alten Wirtschaftstexten *gišeme*-[cuneiform]-*si(g)-ga*. Es liegt sehr nahe, in *gišeme* hier wie beim *gišapin* den Pflugsterz (im weiteren Sinne), das Krummholz zu erblicken. Doch ein Unterschied muß zwischen beiden bestanden haben. Denn Förtsch 162 werden unter allerlei Feldgeräten neben drei „Pflügen“ (*gišapin*) mit vier Reserve-„Pflugscharen“ (*giš á-apin*) noch

---

[1]) P. Deimel schrieb mir: „[cuneiform] = *epinnu* ist wirklich das Gesuchte. Beachten Sie besonders Hussey 1, 49 . . .; freilich die Verwandlung in [cuneiform] (Br. 5207) läg näher; aber da das *sig* (phon. = *si(g)*) und das *epinnu* stimmt, und da für [cuneiform]-*si(g)-ga* die Bedeutung „Pflug“ so gut paßt, scheint auch mir aller Zweifel ausgeschlossen.“

zehn ^{giš}*eme*-[illegible]-*si*(*g*)-*ga* zur Bewirtschaftung der Felder abgegeben. Nach demselben Texte werden später noch weitere ^{giš}*eme*-[illegible]-*si*(*g*)-*ga* geliefert. Während sonst kaum ein ^{giš}*eme-apin* („Pflugsterz“) an die Bauern geliefert wird, fällt hier die große Zahl ^{giš}*eme*-[illegible]-*si*(*g*)-*ga* auf. Entweder haben wir hierin ein fertiges Instrument, einen Pflug, der bloß nach dem Hauptteile, dem Krummholz, benannt ist, zu erblicken, oder aber, was mir wahrscheinlicher vorkommt, ^{giš}*eme*-[illegible]-*si*(*g*)-*ga* ist nur der Pflugsterz, der in den ^{giš}*apin* eingefügt wird, der aber ohne ^{giš}*a-apin* bleibt und zum ersten Aufreißen des Bodens dient, weshalb er sehr leicht Beschädigungen ausgesetzt ist und oft ergänzt werden muß. Neben ^{giš}*eme*-[illegible]-*si*(*g*)-*ga* begegnet öfters, auch in unserem Texte, ^{giš}*eme-NUMUN*. Falls es sich nicht um ein fertiges Instrument handelt, wird man auch hier an eine besondere Art Krummholz denken dürfen. Es unterliegt kaum noch einem Zweifel, daß man schon in sehr früher Zeit einen Pflug mit Sä-Vorrichtung hatte. Vgl. Jeremias ATLAO³ S. 255[1] und Weidner *Handbuch d. bab. Astronomie* S. 91³; auch auf einem Grenzstein aus Susa ist, wie Herr Prof. P. Deimel mir mitteilt, ein solcher Pflug mit Sä-Vorrichtung, den ich „Sä-Pflug“ nennen möchte, abgebildet. Eine Röhre mit trichterförmiger Erweiterung führt den Samen an die Spitze des Krummholzes. Der ^{giš}*eme* eines solchen Säpfluges hatte natürlich seine besondere Gestalt und Einrichtung. Vielleicht gehen wir nicht fehl, wenn wir in ^{giš}*eme-NUMUN* diesen auswechselbaren Pflugteil erblicken; dann ist das Ideogramm *NUMUN* „*numun*“ zu lesen[1]. — Vgl. auch unten S. 49f.

---

[1]) Förtsch 162 möchte ich so verstehen: Es werden (u. a.) drei komplette Pflüge geliefert; dazu vier Reserve-Pflugschare (die nicht bei jedem Pflügen gebraucht werden). Zum erstmaligen Aufreißen des festen Bodens dienen die ^{giš}*eme*-[illegible]-*si*(*g*)-*ga*, die in die (drei) Pflüge eingefügt werden; die ^{giš}*eme-numun* dienen dazu, die Pflüge in Säpflüge zu verwandeln. Es ist übrigens nicht gewiß, nicht einmal wahrscheinlich, daß die in dem Texte genannten Sachen zur Bebauung ein und desselben Feldes gebraucht wurden. Auch können schon andere Pflüge vorher abgegeben worden sein, so daß mehr als drei an der Arbeit waren. — Auffällig ist, daß auch drei *ninda*, also „Pflugbäume“ ersetzt werden müssen. Das weist gleichfalls auf sehr schwieriges Terrain hin. Die Zerbrechlichkeit des „Pflugbaumes“ war besonders durch die Durchlochung gegeben, vgl. Abbildung.

Wie es scheint, haben wir auch in den Inschriften Hinweise auf diesen Säpflug. So möchte ich die oben (S. 3) angeführte Stelle Tallqvist, Maqlû VII, 26 verstehen: wie der Pflug die Erde befruchtet (und) die Erde empfängt ihren (seinen?) Samen. Vgl. auch weiter unten das zu Weidner, *Handbuch* S. 85 Gesagte!

Wenn jemand noch Zweifel hegen sollte an der Bedeutung „Pflug“ für *epinnu* und seine Synonyma, den möge folgende Stelle, auf die ich soeben erst aufmerksam wurde, von allen Bedenken befreien. Weidner, *Handbuch der bab. Astronomie* sieht auf Seite 91[5] *epinnu* als „Rohr“ an. „Daß wir es mit einem Gerät zu tun haben und daß es sich nicht etwa um Erdrinnen handelt, beweist das Determinativ *giš*, beweist auch der Umstand, daß nach unserer Hemerologie Kol. II, 44 die *epinnê* aufs Feld hinausgeschafft werden. Vgl. auch die von Delitzsch, HW 618b zitierten Angaben aus K 2014, wonach verschiedene *epinnê* unterschieden werden, je nachdem sie von acht, sechs usw. Ochsen gefüllt werden. Also sicher Röhren!“ In den „Nachträgen und Verbesserungen“ sieht sich Weidner aber genötigt, folgendes zu sagen (S. 145): „Daß in *epinnu* ein Bewässerungsgerät zu sehen ist, ist klar. Es kann aber keine Röhre sein, da wir in einer Deutung eines unveröffentlichten astrologischen Textes lesen: *amêle-ri-šu arki gišepinni illak* ‚der Landmann (wörtlich: Bewässerer) wird hinter dem *epinnu* hergehen.‘ Ist *epinnu* also etwa gar eine Art ‚Sprengwagen‘?“ Trotz der, allerdings ziemlich primitiven Sämaschine im alten Babylonien wird doch mancher an diesem Sprengwagen im Zweiströmeland ein wenig Anstoß nehmen. Der „Bauer“ (*erišu*) ging auch in Babylonien hinter dem Pfluge, nicht hinter dem Sprengwagen her.

Das einzige, was man zugunsten der bisherigen Auffassung von *epinnu* (*narṭabu*) sagen könnte, ist dies: *epinnu* (*narṭabu*) kann neben der Bedeutung „Pflug“ auch die Bedeutung „Schöpfmaschine“ u. dgl. haben; wenn *epinnu* eine allgemeine Bedeutung „Bebauungsinstrument“ hat, dann kann das Wort auch das „Schöpfgerät“ miteinbegreifen. Ich will die Möglichkeit dieser Auffassung nicht bestreiten, glaube aber nicht an die Bedeutung „Schöpfgerät“ u. dgl. für *epinnu* (*narṭabu*). Ein Ackergerät, wie es der Pflug ist, ist doch viel zu sehr verschieden von einer Schöpfmaschine, als daß man so überaus häufig gebrauchte Wörter wie *epinnu* und *narṭabu*

promiscue für beide Gegenstände anwenden würde. Überdies, was mir die Hauptsache ist, findet sich nirgends eine Stelle, an der *epinnu* oder *narṭabu* als „Schöpfmaschine“ aufgefaßt werden muß. Nur folgende Stelle, soviel ich weiß, könnte mit einem gewissen Schein von Recht für die Auffassung *epinnu* = „Schöpfmaschine“ ins Feld geführt werden. Dieselbe findet sich wieder in Weidners *Handbuch* (S. 85). Ich gebe sie in der Umschrift und zunächst auch in der Übersetzung Weidners.

12. ^{itu}*gù* ^{mul}*mul* ^{d}*imina-bi*
13. *dingir-gal-gal-e-ne*
14. *ki-pad-du gù-si-sà-e-ne*
15. *ki-a-gal kàt-kàt*
16. ^{giš}*apin dur-dur-ru-gé*
17. *itu* ^{d}*nin-gír-su*
18. *ur-sag pa-te-si-gal* ^{d}*en-lil-lá-gé*

19. ^{arah}*Airu za-ap-pu* ^{il}*Sibi*^{bi} *ilâni*^{pl} *rabûti*^{pl}
20. *pi-tu-ú ir-ṣi-ti*
21. *alpê*^{pl} *ul-te-eš-še-rum*
22. *ru-ṭu-ub-tu up-ta-ta*
23. ^{giš}*epinnê*^{pl} *ir-ra-aḫ-ḫa-ṣu*
24. *araḫ* ^{il}*Nin-gír-su ḳar-ra-di*
25. *iš-ša-ak-ki rabî*^{i} *šá* ^{il}*En-lil*

„Zum Monat Airu gehören die Plejaden, die Sieben, die großen Götter. Öffnen der Erde, die Ochsen werden zurechtgebracht, das Schöpfrad wird in Betrieb gesetzt, die Bewässerungsröhren werden überschwemmt. Monat des Kämpen *NIN-GÍR-SU*, des Hohenpriesters Enlils„ [1].

Zu dieser Übersetzung bemerkt Weidner (S. 91) u. a.: „*ruṭubtu uptata* „das Schöpfwerk wird geöffnet (d. h. in Betrieb gesetzt).“ Mit *ruṭubtu* dürften die großen Schöpfräder gemeint sein, die das Wasser aus dem Flusse vermittels daran angebrachter Schöpfeimer heraufholen und es in Röhren laufen lassen, die es an die Felder weitergeben. Diese Schöpfräder sind bekanntlich heute noch in Babylonien im Gebrauch. Die Röhren sind in Z. 16—23 erwähnt, denn *epinnu* kann gar keine andere Bedeutung haben [2]. Es handelt sich wahrscheinlich um Tonröhren, in denen das Wasser vom Flusse aus bis zum Felde weitergeleitet wird“ usw.

Was man sich bis jetzt unter *epinnu* vorzustellen gewöhnt hat, wird hier also in *ruṭubtu* erblickt; *epinnu* aber wird zur „Röhre“ degradiert.

Auf den ersten Blick scheint der Text ja, besonders wegen

---

[1]) Übersetzung S. 87. [2]) Vgl. aber schon oben!

des *gišepinnê ir-ra-aḫ-ḫa-ṣu*, von Schöpfgeräten zu sprechen. Beim näheren Zusehen jedoch stellt sich heraus, daß der Text gar nicht so einfach und so leicht zu verstehen ist. Was heißt *ru-ṭu-ub-tu?* Das Wort ist sonst nicht belegt. R. III 61 a 45 kommt ein *riṭbatum* vor; dasselbe „gedeiht nicht“. Es ist deshalb eine Bedeutung wie „Saaten, Felder“ für *riṭbatum* ziemlich sicher. Die gleiche Bedeutung könnte auch *ruṭubtu* haben. Aber wie stimmt das entsprechende *ki-a-gal* dazu? *ki-gal* bedeutet sicher „Feld, Gefilde“ = *kigallum;* vgl. den Satz in Delitzsch' *Handwörterbuch* Sp. 618 a und siehe schon oben. Deshalb wird man ohne Schwierigkeit auch *ki-a-gal* die gleiche Bedeutung zuerkennen dürfen; *ki-a* kommt ja öfters vor, wo es nichts mit Wasser zu tun hat. So begegnet in den alten Wirtschaftstexten öfters der Ausdruck *maš-ki-a-bi* mit der Bedeutung „sein Bodenzins, sein Feldzins“, d. i. die Abgabe, die für Felderpacht in Naturalien, nicht in Geld, zu entrichten ist. Jedenfalls scheint es mir sehr naheliegend, daß *ki-a-gal* und *kigallum* zusammengehören. Wollte man zugeben, daß *ruṭubtu* eine Bedeutung wie „Schöpfmaschine“ zukomme, so wird man aber *up-ta-ta* nicht leicht erklären können; denn eine „Schöpfmaschine öffnen“ heißt doch noch nicht ohne weiteres „eine Schöpfmaschine in Betrieb setzen“; *pitû* ist vielmehr terminus technicus für „pflügen“, wenn der Ausdruck vom Felde gebraucht wird. Die Übersetzung: „die Bewässerungsröhren werden überschwemmt“ für *gišepinnêpl ir-ra-aḫ-ḫa-ṣu* wird sofort, auch was *ir-ra-aḫ-ḫa-ṣu* angeht, mehr als fraglich, sobald man *gišepinnê* mit Weidner[1] als „Bewässerungsröhren“ aufgibt. Selbst ein „Sprengwagen“ wird nicht „überschwemmt“. Die Schwierigkeit wächst, wenn man in Betracht zieht, daß dem *ir-ra-aḫ-ḫa-ṣu* im Sumerischen *dur-dur-ru-gé* entspricht. Die Wurzel *dur* ist sicher (wie auch Weidner S. 91 f. sagt) Ideogrammvertauschung mit *dúr* (𒂅); denn dieses *dúr* wird Br. 10 652 durch *raḫâṣu* erklärt. Aber dieses *raḫâṣu* heißt nicht „überschwemmen“, da der Zusatz *ša aṣabi* dabeisteht. Vielleicht hat Delitzsch recht, wenn er dieses *raḫâṣu* (*ša aṣabi*) zusammenstellt mit *raḫâṣu* = „harren, vertrauen“ (*Handwörterbuch* Sp. 617 a). Dann wäre der Sinn: die Felder werden aufgerissen (*ruṭubtu uptata*), dann harren sie auf den (Sä-)Pflug, auf die Bestellung im

[1]) Vgl. oben S. 26

Monat Araḫšamna. Bei dieser Auffassung des Textes wäre auch sehr einfach die Schwierigkeit gelöst, auf die Weidner (S. 92) hinweist, daß nämlich der Monat Airu (April/Mai) nicht der Monat der Feldbestellung sein kann. Die Situation, die unser Text voraussetzt, ist also diese: Nach der Ernte werden die Felder „aufgerissen“ und bleiben so liegen, bis sie im Arachšamna aufs neue bestellt werden. Daß die Felder gleich nach der Ernte mit einer Art Egge behandelt wurden, geht aus der Kontraktliteratur hervor, wo immer wieder die Formel wiederkehrt, daß der Mieter das Feld abernten, eggen und dann zurückstellen werde. Ist diese Auffassung die richtige, dann wäre die in Frage stehende Stelle unseres Textes folgendermaßen zu übersetzen: „[20]aufzureißen die Erde, [21]werden die Ochsen angeschirrt; [22]das Gefilde wird aufgerissen, [23](die [Sä-]Pflüge werden erwartet =) es harrt auf den (Sä-)Pflug“[1].

Aus den vorstehenden Untersuchungen ergibt sich, daß wir nunmehr eine hübsche Anzahl von Namen und Bezeichnungen für „Pflug“ und pflugähnliche Geräte im Babylonischen kennen. So und nicht anders erfordert es der schon bei den alten Sumerern intensiv gepflegte Getreidebau. Die sich ergebenden hauptsächlichsten Gleichungen sind folgende:

1. *epinnu* = a) *GIŠ-APIN*
   b) *GIŠ-GIŠ*
   c) *ŠIM-SIG* (*ŠIM-SIG-GA*)
   d) *RA-AḪ-KI-DI*
2. *narṭabu* = a) *GIŠ-APIN*
   b) *GIŠ-SÚN*
3. *ḫarpu* = a) *GIŠ-APIN-ŠU-KIN*
   b) *GIŠ-GÁN-ÚR-ŠU-KIN* (Art Egge?)
4. *ma-ai-ru* = a) *GIŠ-APIN-ŠU-KIN*
   b) *GIŠ-GÁN-ÚR-ŠU-KIN* (Art Egge?)
   c) *GIŠ-BAR*
   d) *GIŠ-BAR-RUM*
   e) *GIŠ-BAR-GÍ-GI*
5. *assuku* = *GIŠ-BAR-KIN*

---

[1]) Ich kann Weidners Übersetzungen in gar manchem Punkte nicht beistimmen.

6. *nîru*	=		*GIŠ-GIŠ*
7. *nuppusâti*	=		*SÚN-DUB-DUB-BA*
8. *hašhûtu*	=	a)	*SÚN-AL-GUM-MA*
		b)	*SÚN-AL-GAZ-ZA*
9. *zardû*	=		*GIŠ-ZAR-DŪ* (=?)
10. *ka(?)-a-li-tu*	=	a)	*GIŠ-ZAR-DŪ* (=?)
		b)	*GIŠ-ZAR-LAL* (=?)
11. *zargû*	=		*GIŠ-ZAR-GI* (Var. *GÚ*) (=?)
12. *maškakatu*	=		*GIŠ-GÁN-ÚR* („Egge“)
13. *maqaddu*	=		*GIŠ-GÁN-ÚR* („Egge“)
14. *napšaru*	=		*GIŠ-GÁN-ÚR-ŠU-BUR-RA* (Art Egge)

Außerdem wurden folgende Namen für Pflugteile, wie es scheint, auch für „Pflug“ überhaupt gebraucht. Es handelt sich um Bezeichnungen, die unserm „Sterz“ entsprechen: der Teil wird für das Ganze gesetzt. *agadibbu*[1], *GIŠ-Á-APIN*, *GIŠ-DAM-APIN*, *GIŠ-EME-APIN*, *GIŠ-SAG-APIN*.

Alle diese Worte müßten als Bezeichnungen für „Schöpfgerät“ u. dgl. in Anspruch genommen werden, wenn *epinnu* (*nartabu*) nicht „Pflug“, sondern „Schöpfgerät“ ist, während wir für „Pflug“ und „Egge“ immer noch kein Wort im Babylonischen hätten. Dies muß schon deshalb als ausgeschlossen angesehen werden, da das Bewässern überhaupt, und das künstliche Begießen im besondern, beim Getreidebau erst sekundär ist.

Das gewöhnliche Wort für Schöpfgerät scheint im Akkadischen eine Ableitung von *dalû* „ziehen, heraufziehen“, speziell vom Wasser: „schöpfen“ gewesen zu sein. Es findet sich *dulâti* (= Pl.) „Schöpfeimer“ und *dilûtu* „Schöpfgerät“. Diese Worte sind allerdings nicht oft belegt, doch so, daß über die Bedeutung kein Zweifel bestehen kann, wenigstens was den Gebrauch der in Frage stehenden Gegenstände angeht. Vgl. die bei Muß-Arnolt angeführten Stellen unter *dul(ū)tu* (?) und *dilūtu* S. 251b.

Zur Illustrierung möge eine Stelle aus Haupt ASKT S. 72 Col. II, 3ff. folgen. Der Text ist, wie mir scheint, noch nirgends befriedigend erklärt worden. Er bietet in bilinguer Gestalt Kontraktformeln in bezug auf den Feldbau; diese Formeln sind verschieden, je nachdem die Arbeit verschieden ist, welche vom Feld-

[1] Siehe die von Delitzsch, *Handwörterbuch* S. 14b angeführte Stelle.

bebauer übernommen wird; diese Arbeit hängt wieder ab von der verschiedenen Lage und Qualität der zu bebauenden Felder und von der anzubauenden Frucht. Col. II. 3 läßt noch erkennen, daß es sich an unserer Stelle um ein Feld handelt, das bewässert werden muß: Z. 2 *a-ša(g) a-*[ ] Z. 3 *a-bal-a-šú ib-ta-an-è* = [*iqla* . . .] *a-na di-lu-tu ú-še-ṣi* „er vermietet das Feld . . . zur (Bebauung mit) Bewässerung“. Im folgenden werden dann zunächst die Arbeiten aufgezählt, die der Pächter zu leisten hat, je nachdem die Felder einer Bearbeitung günstiger oder ungünstiger sind.

4 *a-ša(g) TU-SAL-ta ba-ab-ag-ta*	*iqla i-na a iḫ-zi ú-rap-pi-iq*
gišgan-ùr mu-sar-a-ta ba-ab-ùr-ra	*ina maš-qa-qat mu-ša-ri-e ú-ša-ak-ka-ak*

„Das Feld wird er mit der Hacke (? Spaten?) auflockern: mit der *mušarû*-Egge wird er es aufeggen.“

Was *a iḫzu* bedeutet, ist nicht ersichtlich; vielleicht bedeutet das Wort nur „Stiel“[1] und steht (als Teil für das Ganze) für „Hacke“ oder „Spaten.“ Beachte, daß das im Sumerischen entsprechende Wort (*TU-SAL*) in seinem ersten Bestandteil „Axt“ u. dgl. bedeutet, vgl. Br. 11910f. Das Wort *ú-rap-pi-iq* stelle ich zum arabischen رفق „mild, sanft sein.“ Auffällig ist die Schreibweise *maš-qa-qat* für *maš-ka-kat*; oder ist das fragliche Zeichen nicht *qa* sondern *ka* und deshalb *maš-ka-kat* zu lesen? — Die beiden hier zu leistenden Arbeiten werden nicht nacheinander zu verrichten sein, sondern die eine bei diesem, die andere bei jenem Felde.

7. *a-ša(g) ki-in GAR ì-ne-in-?*	*iqla uš-te-ni-riš-ma*
giššu-nu-gid-da-ta	*i-na a-ga-di-ib-bi*
ba-an-ùr[2]*-ru-e*	*ir-ri-iš*

„Das Feld wird er zurechtmachen und mit dem Pfluge (= ‚an dem Sterze‘) es bebauen.“

Das Verb in der sumerischen Z. 7 ist nicht leicht zu erraten. Auch *ki-in-GAR* ist dunkel. Vermutlich heißt *ki-in* „Boden“ (vgl. Delitzsch, *Sum. Gl.* unter kin, ki); *GAR* könnte dann *nig* „etwas“ sein und dasjenige bezeichnen, was auf den Acker gesät wird. Oder heißt *ki-in-gar* „Bodenbestellung“? — Die beiden parallelen Ausdrücke werden sich so unterscheiden, daß durch Z. 7 die Zubereitung des Bodens (durch verschiedene Manipulationen) aus-

[1]) Von *aḫâzu* „fassen“. [2]) Zeichen *APIN*.

gedrückt wird; in Z. 8 und 9 hingegen ist die Rede von der Saat (vermittels Säpflug?).

10. *šu-2-bal šu-3-bal* . . . .-*ak-ki* . . .-*ak-ki-i*
a ib-ta-an-de-a *mê*pl *i-šá-aq-qi*

„Zweimal, dreimal wird er bewässern.“

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß *šu-2-bal, šu-3-bal* in der angegebenen Weise zu übersetzen ist. Aber was ist mit dem (lückenhaften) Semitischen anzufangen? — Diese Bestimmung des Kontraktes läßt es dahingestellt sein, ob die Bewässerung (der aufgesproßten Saat) bloß durch Kanäle oder aber mit dem Schöpfgerät geschieht. Die folgende hingegen spricht von der Anwendung des Schöpfgerätes.

12. *á-lal-e ab-dū-e* *du-la-a-ti ú-rat-ta*
gìš*zi-ri-qu ù-* . . . *-gar* iṣ*zi-ri-qa i-lal-ma*
a ib-ta-an-bal[*-e*] *mê*pl *i-da-al-lu*

„Schöpfeimer wird er befestigen, eine Rinne anbinden und Wasser heraufziehen.“

Was folgt, sind Bestimmungen, die den Pachtzins regeln. Derselbe richtet sich natürlich in erster Linie auch nach der Menge und der Schwierigkeit der Arbeit, die im einzelnen Falle zu leisten ist.

Zu Urukaginas Reformtätigkeit. „König von Eridu". — „Braut von Eridu".

W.Förtsch hat in ZA XXXI S. 131 ff. zehn sog. „Oliven" aus der Zeit Urukaginas publiziert und bearbeitet; die Inschriften befinden sich im K. Museum zu Berlin (VA 5350-5359). Im allgemeinen scheint die von Förtsch gegebene Übersetzung bis auf einiges das Richtige zu treffen. Die Übersetzung aber gleich der ersten Nummer entspricht meines Erachtens nicht dem Sinn. Der Text lautet:

^{d}nin-gir-zu-ge uru-ka-gi-na-da e-da-dù(g)-ga-a šu-nu-ti ni-bal-e uru-ka-gi-na lugal lagaš^{ki}-ge ni-túm.

Förtsch übersetzt: „^{d}Nin-gir-zu, der mit Uru-ka-gi-na spricht, erhört den nicht, der es ändern wird. Uru-ka-gi-na, König von Lagaš, hat es aufgestellt" (resp. „[hinein]gebracht").

Man kann gerade nicht behaupten, daß diese Übersetzung keinen vernünftigen Sinn ergebe; doch bietet sie allerlei Bedenkliches. Auch Förtsch sagt (S. 131): „Die Übersetzung von *šu-nu-ti ì*[1]*-bal-e* ist hypothetisch."

[1]) Förtsch liest nach dem Vorgange Thureau-Dangins das Präfix *ni* als *ì*. Auf die eventuelle Möglichkeit, daß *ni-* mit *ì-* wiederzugeben und mit dem Präfix *e-* zusammenzustellen sei, hatte ich schon vor Thureau-Dangin in meinen *Verbal-Präformativen* S. 66, Z. 14 ff. hingewiesen. Der Wechel der *e*-Präformative mit denen auf *ni-* in den alten Wirtschaftstexten, der im allgemeinen streng auseinander gehalten wird, läßt es mir jetzt als sicher erscheinen, daß *ni-* und *e-* nicht identisch sind, was die Bedeutung angeht. Damit schwindet aber auch der Hauptgrund, *ni* als *ì* zu lesen. Da andere Gründe für die Beibehaltung der Lesung *ni-* sprechen, halte ich dieselbe für die richtige. (Damit ist aber noch nicht die Frage berührt, ob in Verbindungen wie *NI-na-*, *NI-da-* u. dgl. *ì-na-*, *ì-da-* zu lesen ist: hier wechseln wirklich *NI-da-* usw. mit *e-da* u. dgl.).

Die eigentliche Weihe-Inschrift ist in den vier ersten Zeilen des Täfelchens, die ja durch die folgende Linie als zusammengehörig bezeichnet werden, enthalten. Das Weitere enthält nur die Angabe, daß Urukagina den Weihegegenstand hat anbringen lassen. Die Weiheformel stellt sich nach unserer Auffassung folgendermaßen dar:

„Was Ningirzu dem Urukagina aufgetragen hat, wird (dieser) mit nicht ermüdender Hand abändern."

Ist diese Übersetzung richtig (was kaum einem Zweifel unterliegen dürfte), so haben wir hier einen herrlichen Hinweis auf die Reformtätigkeit Urukaginas, wie wir sie aus dessen Inschriften Kegel A, Kegel B (und C), Ovale Platte[1], schon längst kennen, welche sich auch widerspiegelt in den Wirtschaftstexten aus der Zeit dieses Königs (verglichen mit jenen Lugalandas, des Vorgängers Urukaginas). Urukagina gelobt also hier, ohne Erbarmen die von Ningirsu aufgetragene Reform zur Durchführung bringen zu wollen; damit ist wohl auch die Bitte um Beistand in der Reformtätigkeit zum Ausdrucke gebracht.

Im einzelnen sei folgendes bemerkt:

e-da-dú(g)-ga-a „was er zu ihm gesprochen, was er ihm aufgetragen"; dazu vergleiche Gudea-Zyl. B 2, 19f.: *ma-a-dú(g) šu-zi(d) ma-ra-a-gar* „was du mir befohlen, habe ich getreulich ausgeführt". Daß Urukagina von Ningirsu den Auftrag hatte, die Reform durchzuführen, sagt er uns auch in dem klassischen Reformtext Kegel B (und C) 7, 30ff.: „Als Ningirsu, der Held Enlils, Urukagina das Königtum von Lagaš verliehen hatte, und als er inmitten von zehn Saren Menschen seine Macht begründet hatte, [7]*nam-tar-ra* [8]*ud-bi-ta* [9]*e-šú-gar*[2] [10]*inim lugal-ni* [11]*[d]nin-gir-su-ge* [12]*e-na-*

[1]) Vgl. Thureau-Dangin, SAKI S. 44ff.

[2]) *e-šú-gar* „schaffte ab"; vgl. schon meine Ausführungen in *Verbal-Präformative* S. 58 Z. 21ff. und beachte besonders Urukag. Kegel B 12, 35: „(Urukagina hat für Ningirsu den Kanal fertig gegraben, seinen früheren Namen) hat er abgeschafft" *e-šú-gar* („und »[Kanal]Ningirsu ist Fürst in Nippur« hat ihn Urukag. genannt"). Daß es sich hier nicht etwa um den uneigentlichen Namen des Kanals handelt, der durch Mißbrauch beseitigt und dann wieder von Urukagina eingeführt worden wäre, scheint auch daraus hervorzugehen, daß „Urukagina" am Schlusse des Satzes mit Nachdruck hervorgehoben wird: er nennt ihn anders als die frühere Zeit. Auch geziemt es sich, daß der Kanal einen andern Namen erhalte als früher, da er

d[illegible]-ga [13]*ba-KI*. da hat er die alten Bestimmungen[1] abgeschafft (und) den Auftrag, den sein König Ningirsu zu ihm gesprochen, ausgeführt (wörtlich: eingeführt).“

šu-nu-ti ni-bal-e „mit nicht ruhender Hand wird er die Änderungen vornehmen“. Die Bedeutung *šu-bal* „abändern“ ist hinlänglich bekannt; auch *bal* allein könnte „ändern“ bedeuten. Wie in den mit *šu* „Hand“ zusammengesetzten Verben zu dem *šu* eine nähere Bezeichnung, z. B. *gal* treten kann, ohne daß dadurch die Zusammengehörigkeit zu der Verbalwurzel beeinträchtigt wird, so tritt hier die nähere Bezeichnung *nu-ti* hinzu. Für *ti* ist die Bedeutung „ruhen“ o. dgl. aus Br. 1696 = *ašâbu*, Br. 1702 = *nâḫu* u. a. hinlänglich gesichert. Möglich wäre auch die Auffassung, daß *šu-nu-ti* vollständig von *ni-bal-e* zu trennen ist, so daß *bal* (ohne *šu*) „ändern“ bedeutet. Die Änderungen will Urukagina „in manu forti“ vollziehen; daher die Verbalform *ni-bal-e*. Daß *ni-* die Bedeutung „in, ein-“ hat, kann von niemandem, der sich mit den alten Wirtschaftstexten eingehender beschäftigt hat, bestritten werden. Vgl. meine Ausführungen in *Verbal-Präformative*. *ni-túm* ist zu übersetzen: „hat es (hin)eingebracht“, *mu-túm*: „hat es gebracht.“

Auch **VA 5355** (S. 136) und der Paralleltext VA 5359 (S. 139) ist, wie mir scheint, nicht richtig übersetzt. Derselbe lautet:

---

jetzt ausgebaut, mit dem „Kanal, der nach Ninâ geht“ „verbunden ist“ (so ist das *mu-na-ni-lal* in Z. 40 zu verstehen) und so eine ganz andere Bedeutung hatte wie früher. Denn da auch der Ninâ-Kanal von Urukagina ausgebaut und mit dem Meere verbunden worden war (Kegel B 2, 7 ff.), konnte sich jetzt die Schiffahrt vom Anfange des Kanals (jedenfalls von Girsu an; vielleicht ist das *NI-TUG-a* in 12, 31 mit „Dilmun“ zusammenzustellen; vgl. dazu weiter unten den Aufsatz: *Ein Dilmun-Mythus*) bis ins Meer erstrecken.

[1]) *nam-tar-ra ud-bi-ta* braucht natürlich nicht von den „uranfänglichen Bestimmungen“ als von den Göttern erlassen) verstanden zu werden. *nam-tar-ra* kann, entsprechend der Zusammensetzung *nam* + *tar*, jede „Bestimmung, Entscheidung“ bezeichnen. Das *ud-bi-ta* (nicht „von ehedem“, sondern „alt, früherer“, wie sich aus den Wirtschaftstexten mit Bestimmtheit ergibt) wird von Urukagina ja gerade von der Zeit gebraucht, in der die Mißbräuche bestanden, vgl. Ovale Platte 3, 20; „uranfänglich“ heißt *ul*. — Man könnte auch bei *nam-tar-ra* an „Los, Schicksal“ denken: „das alte (traurige) Los beseitigte er“. Nicht ausgeschlossen ist die Wahl dieses Wortes *nam-tar-ra* mit Rücksicht auf die allmächtige Frau des Lugalanda, Bár-nam-tar-ra, gegen die ja ein großer Teil der Reformbestrebungen Urukaginas gerichtet war.

šá(g) á-zi(d)-da A DU ba (lugal eridaki-šú nu-kuš. Förtsch übersetzt: „Die Gnade zur Rechten stehend[1] hat für den König von Eridu nicht nachgelassen.“ Mit Recht fragt Förtsch (S. 137): „Wer ist hier unter dem ‚König von Eridu‘ zu verstehen? Sonst wird dEn-ki so genannt.“ Auch *lugal eridaki-šú* „für den König von E.“ will mir nicht gefallen.

Ich möchte die erste Zeile transkribieren: *šá(g) á-zi(d)-da a-rá-ba* und dementsprechend übersetzen: „Die Huld zur Rechten auf ihrem Wege zum Könige von Eridu ermüdet nicht.“ Die „Huld zur Rechten“ wäre Ba-ú zur Rechten Ningirsus. Sie ermüdet nicht auf dem Wege nach Eridu. Aus Gudea Zylinder B (vgl. 3, 9; 4. 23 ff.) wissen wir, daß Ningirsu in Begleitung der Ba-ú alljährlich (?) einen Besuch bei Enki in Eridu machte. Eine Anspielung auf diesen Besuch, der jedenfalls mit großer Feierlichkeit veranstaltet wurde, scheint unser Text zu enthalten. So wäre auch hier der *lugal eridaki*, wie nicht anders zu erwarten, Enki von Eridu.

Mit diesem Besuche in Eridu hängt irgendwie auch die Inschrift **VA 5358** zusammen (S. 138): *dba-ú é-gi-a eridaki-ga uru-ka-gi-na-ra ù-mu-na-gin mu-bi*, die ich folgendermaßen übersetzen möchte: „‚Ba-ú (= acc.), die Braut von Eridu, bringe zu Urukagina‘ ist ihr Name.“ Der Weihegegenstand ist gewiß eine heilige Tragbahre oder ein Götterschiff o. dgl. gewesen, bestimmt für die Zurückholung Ba-ús aus Eridu. Warum Ba-ú „Braut von Eridu“ genannt wird, ist nicht ganz durchsichtig; aber wie es scheint, stammt Ba-ú aus Eridu. Ningirsu holt sich in Eridu seine Braut; nach der Rückkehr wird wohl alljährlich das Fest der Vermählung gefeiert worden sein. Vgl. Gudea Zylinder B 5, 9 ff.[2].

[1] Entsprechend der Wiedergabe Förtsch': á-zi(d)-da-a gub-ba.

[2] Olive B (S. 140) übersetzt Förtsch: „Ningirsu hat dem Urukagina gleichwie dem Imdugúd einen offenen (?) Arm verliehen“. Es ist gewiß zu übersetzen: „Ningirsu breitet über Urukagina wie (der Vogel-Gott) Imdugud die Flügel (Arme) aus.“ Es unterliegt absolut keinem Zweifel mehr (trotz Delitzsch, *Sum. Grammatik*), daß das Infix *-ni-* „in“ u. dgl. bedeutet: *mu-ni-túm* = in eo ponit. Vgl. zu obiger Übersetzung schon *Verbal-Präformative* S. 53, Z. 11 ff.

SAL-ME und šugitu.

Landsberger hat in ZA XXX[1] darzutun gesucht, daß die bisherige Auffassung des *SAL-ME* und *ŠU-GI* im Kodex Hammurabi nicht das richtige trifft, sondern viel zu allgemein ist. Er faßt *SAL-ME* durchweg, auch in den Paragraphen 137 und 144 bis 147(!), als Bezeichnung einer Priesterin (*naṭītu*-Priesterin) auf, während man sonst allgemein *SAL-ME* in diesen Paragraphen mit „(Haupt-)Frau" übersetzte; *ŠU-GI* hingegen ist nach ihm nicht die „Nebenfrau" schlechthin (so die allgemeine Auffassung), sondern die Nebenfrau der *naṭītu;* auch sie war aus einem bestimmten, gleichfalls priesterlichen Stande[2]; „*naṭītu* und *šugitu* sind innerhalb des Eherechtes korrelative Begriffe, außerhalb desselben sind es Standesbezeichnungen"[3].

Die Ausführungen Landsbergers haben auf den ersten Blick etwas Bestechendes. Wir müssen gestehen, daß unser erster Eindruck beim Lesen war: Landsberger hat Recht. Wenn wir uns trotzdem daran machten, nachzusehen, ob nicht irgendwo ein schwacher Punkt sei, der das Resultat in Frage stellen könnte, so kam das daher, daß diese Ausführungen Landsbergers dem Resultate (wenigstens teilweise) widersprechen, welches wir selbst über denselben Gegenstand gewonnen zu haben glaubten. In der Hommelfestschrift haben wir, wie uns scheint, überzeugend dargetan, daß das akkadische Wort *parșu* (nur) folgende Bedeutung(en) hat: dominium = „Herrschaft" und „Herrschersitz". Letzteres in bezug auf einen Gott = „Tempel, Heiligtum", in bezug auf einen irdischen Herrscher = „Königspalast" o. dgl. In

[1]) S. 67 ff. „Zu den Frauenklassen des Kodex Hammurabi."

[2]) Vgl. a. a. O. S. 70   [3]) A. a. O. S. 69.

der abstrakten[1] Fassung bedeutet *parṣu* auch „(Eigentums-)Recht.“ Ein sehr häufiges Ideogramm für *parṣu* ist nun *ME*: an sehr vielen Stellen, namentlich auch in rein sumerischen Texten, hat dieses *ME* (es stellt natürlich auch andere Begriffe dar) die Bedeutungen, die wir dem *parṣu* zuerkennen mußten[2]. Es liegt darum die Vermutung nahe, daß auch in *SAL-ME* dem *ME* die gleiche Bedeutung eignet. Und in der Tat können wir nach der bisherigen Auffassung des *SAL-ME* die beiden Bedeutungen des *parṣu*, die konkrete und die abstrakte, in dem *ME* des *SAL-ME* finden. Bisher sah man allgemein, und zwar mit Recht, *SAL-ME* als Ideogramm für „(Haupt-)Frau“ und „(eine) Priesterin“ an. Dem entsprechend könnte *SAL-ME* darstellen „Rechtsfrau, Herrschaftsfrau“ und „Tempelfrau“. Sollte es nun Zufall sein, daß *SAL-ME* nach dieser Auffassung diese doppelte Bedeutung darstellen kann, und daß die Keilschrifttexte auch wirklich den Eindruck erwecken, als komme dem *SAL-ME* diese doppelte Bedeutung zu?

Ein näheres Eingehen auf die Ausführungen Landsbergers überzeugte uns denn auch, daß das von ihm gewonnene Resultat nicht nur nicht als bewiesen angesehen werden kann, sondern als mit dem Tatbestande nicht harmonierend bezeichnet werden muß.

Nach Landsberger gibt es nur eine Art von *SAL-ME*, d. h. *SAL-ME* ist eine Priesterin, die *naṭîtu*[3]-Priesterin. Die *naṭîtu*-

[1]) Wir haben es in dem erwähnten Aufsatze verabsäumt, auf Parallelen hinzuweisen, bei denen auch das Abstraktum und das Konkretum (eine Lokalität) durch ein und dasselbe Wort ausgedrückt wird; z. B. das hebr. קֹדֶשׁ „Heiligtum“ und „Heiligkeit“, wie ja auch das sumerisch-akkadische Wort *šuluḫḫu* diese beiden Bedeutungen „Heiligtum“ und „Heiligkeit“ hat (wie wir schon in einer Anmerkung unseres Aufsatzes in der Hommelfestschrift erwähnt haben. Nachträglich sehen wir noch, daß auch schon Ungnad eine ähnliche Auffassung von *šuluḫḫu*, wenigstens in einem bestimmten Falle vertritt: Kohler-Ungnad, Hammurabis Gesetz II 170 wird *šuluḫḫu* mit „Allerheiligstes“ übersetzt). — Daß die alten Babylonier, resp. die alten Sumerer die Göttertempel als Herrschersitze der Gottheiten auffaßten, ist von vorne herein sehr leicht verständlich; dafür spricht auch der Umstand, daß der mit den Tempeln verbundene Sakralturm, die Zikkurat, nach Ausweis der keilinschriftlichen Angaben als Thron (Herrschaftssitz) aufgefaßt wurde. Vgl. OLZ 1916, Sp. 117, 3.

[2]) Darüber wird an anderer Stelle noch die Rede sein.

[3]) Nach ZDMG 69 (Bemerkungen zur altbabylonischen Briefliteratur).

Priesterinnen werden eingeteilt in solche, die im und solche, die außerhalb des „Klosters" (*gâgû*) wohnen. Erstere waren unverheiratet und kinderlos; letztere konnten z. T. heiraten. Sie blieben jedoch auch in der Ehe stets kinderlos[1]. Wenn dieser Hauptsatz Landsbergers zu Recht besteht, wenn eine *SAL-ME* immer kinderlos war und sein mußte, dann hat Landsberger auch Recht, wenn er sagt, daß die Bedeutung „Hauptfrau" für *SAL-ME* auch in den Paragraphen 137 und 144—147 des Kodex Hammurabi viel zu weit sei: *SAL-ME* kann dann nicht „Hauptfrau" schlechthin heißen; wir haben dann auch in den genannten Paragraphen *SAL-ME* als eine verheiratete *naṭitu*-Priesterin anzusehen, die tatsächlich freilich in diesen Paragraphen die Hauptfrau ist.

Aber wie steht es mit der Kinderlosigkeit der *SAL-ME*? Sie dürfte nicht bewiesen sein, im Gegenteil!

Die öfters erwähnten Paragraphen des babylonischen Gesetzeskodex können nicht zum Beweise herbeigeholt werden, daß die *SAL-ME*[2] unfähig war, Kinder zu bekommen. Sie beweisen höchstens, daß in den in Frage stehenden Paragraphen jeweils von einer kinderlosen *SAL-ME* die Rede ist. Was §§ 144—147 angeht, so ist die dort erwähnte *SAL-ME* auch nach der gewöhnlichen Auffassung kinderlos; behandeln doch diese Paragraphen die durch die Kinderlosigkeit der Hauptfrau und deren Verhältnis zu der (wegen der Kinderlosigkeit der Hauptfrau in Frage kommenden) Nebenfrau entstehenden Rechtsfälle. Es kann darum nicht wunder nehmen, wenn in diesen Paragraphen vielleicht nichts gesagt wird, was auf Kinder der *SAL-ME* schließen läßt. Übrigens kann man beim § 145 (wenig gesagt) verschiedener Meinung sein; wenn es dort heißt: „Wenn jemand eine *SAL-ME* nimmt und sie ihn keine Kinder besitzen läßt (*mârî la ušaršišu*)", so kann man wenigstens auch die Ansicht vertreten, daß diese als von der *SAL-ME* geboren gedacht sind. Gibt doch auch Landsberger zu[3], daß *šuršû* auch vom Verschaffen leiblicher Kinder gebraucht wird. Der Grund, warum im § 137 *walâdu* und *šuršû* wechseln, muß nicht notwendig darin gesucht werden, daß ersteres von

[1]) Vgl. a. a. O. S. 68. [2]) Zum leichteren Verständnis der folgenden Ausführungen halte man wohl auseinander: *SAL-ME* (= „Hauptfrau") und *SAL-ME*-Priesterin. Eine *SAL-ME* ist als „Priesterin" aufzufassen, wenn auf *SAL-ME* der Name eines Gottes folgt. [3]) A. a. O. S. 70[1].

leiblichen Kindern, letzeres von nicht leiblichen verstanden werde. Vielleicht wechselte der Verfasser den Ausdruck nur deshalb, um nicht kurz hintereinander zweimal dasselbe Wort zu gebrauchen. Auch in den §§ 162 und 163 wechseln die beiden Ausdrücke, obwohl da nicht das einemal von leiblichen und das anderemal von nicht leiblichen Kindern die Rede ist. Doch was diese Ausdrücke im § 137 angeht, so wird sogleich noch darüber zu sprechen sein.

Man könnte also unbedenklich zugeben, daß in den §§ 144 bis 147 nur von einer kinderlosen *SAL-ME* die Rede sei. Was den § 137 angeht, so stände an sich nichts im Wege, auch hier an eine kinderlose *SAL-ME* zu denken. Doch wie uns scheint, spricht der Text entschieden dagegen. Derselbe lautet: „Wenn jemand eine ‚Nebenfrau' (*šugîtu*), die ihm Kinder geboren hat, oder eine *SAL-ME*, die ihm Kinder geschenkt hat (*ušaršušu*), zu verstoßen beabsichtigt: so soll er jenem Weibe ihr Geschenk zurückgeben und einen Nutzanteil an Feld, Garten und Habe ihr geben, damit sie ihre Kinder aufziehe. Wenn sie ihre Kinder aufgezogen hat, so soll von allem, was ihre Kinder erhalten, ein Anteil wie der eines Sohnes ihr gegeben werden . . ." Da *šuršû* sicher auch vom Verschaffen leiblicher Kinder gebraucht wird, so wäre der Paragraph zum wenigsten undeutlich abgefaßt, wenn er an das Verschaffen von Kindern durch Überlassung einer Nebenfrau denkt. Man könnte vielleicht mit Recht die Frage aufwerfen, ob nicht eher das Wort *šuršû* auf legale, leibliche und nicht leibliche, Kinder hinweise, während *walâdu* es unbestimmt läßt, ob das Kind legal sei oder nicht.

Aber geben wir einmal zu, im Paragraphen 137 unterscheiden sich *šuršû* und *walâdu* im Sinne Landsbergers. Dann hat die *SAL-ME* kein leibliches Kind, wenn sie verstoßen wird. Und doch soll sie einen Nutzanteil vom Gute des Mannes erhalten, um ihr Kind aufzuziehen! Man wird einwenden, es sei ein rein legales Kind gemeint. Allein für das wird doch wohl die beim Manne verbleibende leibliche Mutter sorgen müssen! Man wird doch nicht der verstoßenen *SAL-ME* zumuten wollen, daß sie das Kind ihrer Nebenbuhlerin groß ziehe! Das geht auch daraus hervor, daß im umgekehrten Falle, wenn die „Nebenfrau" (*ˢšugîtu*) verstoßen wird, das Kind mit der leiblichen Mutter geht

und nicht von der gesetzlichen Mutter, der *SAL-ME*, groß gezogen wird. § 137 setzt also ganz bestimmt voraus, daß die *SAL-ME* Kinder haben kann. Auch die Voranstellung der Nebenfrau in unserem Paragraphen, worauf Landsberger zur Erhärtung seiner Ansicht verweist, beweist nichts gegen diese Tatsache. Die *s. šugîtu* mußte in diesem Paragraphen vorangestellt werden, da ja dieser Paragraph gerade die Nebenfrau rechtlich schützen sollte. Es ist doch viel wahrscheinlicher, daß eine Nebenfrau als daß eine Hauptfrau verstoßen wird. Nachdem dann einmal die Nebenfrau erwähnt war, konnte der Paragraph auch nicht einfach von der „Ehefrau“ weitersprechen, sondern mußte ein Wort für „Hauptfrau“ wählen. Hätte der Paragraph aber überhaupt keinen Unterschied zwischen Neben- und Hauptfrau gemacht, sondern einfach von der „Ehefrau“ gesprochen, so wäre gewiß in der Praxis die Ansicht vertreten worden, daß diese Bestimmung nicht auch für Nebenfrauen gelte.

Wir müssen also sagen, daß § 137 entschieden gegen die Ansicht spricht, als könne eine *SAL-ME* überhaupt keine Kinder bekommen. Auch ist gegen Landsberger auf folgendes hinzuweisen. Bedeutet in diesen Paragraphen *SAL-ME* nicht schlechthin „Hauptfrau“ und *ŠÚ-GI* schlechthin „Nebenfrau“, dann müssen wir dem Kodex Hammurabi zur Last legen, daß er eine überaus wichtige Seite des Rechtslebens, die in praxi jedenfalls sehr oft in Erscheinung trat, überhaupt nicht behandelt; daß er aber dafür ganz spezifische Fälle, in denen jemand eine *SAL-ME*-Priesterin heiratet, eingehend bespricht. Ferner: Kann denn der Ausdruck „eine *naṭitu*-Priesterin nehmen“ ohne weiteres besagen: eine *naṭitu*-Priesterin zur Frau nehmen? *châzu* heißt doch nur in der Verbindung mit *aššatu* u. dgl. „heiraten“. In der korrekten Sprache des Kodex-Hammurabi dürften wir einen Ausdruck für „zur Frau“ o. dgl. nicht vermissen. Ebenso müßte im Falle des § 137, wenn *s.ŠÚ-GI* nicht ohne weiteres „Nebenfrau“ ist, die Rechtslage anders formuliert sein, etwa: „Wenn jemand eine *s.ŠÚ-GI*, die er zur Frau genommen hat . . . zu verlassen beabsichtigt“. Eine „šugîtu-Priesterin verlassen“, heißt noch nicht: sie als Ehefrau verstoßen.

Die von Landsberger angeführten Paragraphen des Gesetzeskodex 137 und 144—147 beweisen also nicht, daß die in Frage

stehende *SAL-ME* keine Kinder haben kann; sie beweisen nicht einmal, daß sie de facto in den vorliegenden Fällen keine leiblichen Kinder hat; im Gegenteil spricht § 137 entschieden für die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der leiblichen Nachkommenschaft einer *SAL-ME*.

Welches Beweismaterial bleibt dann noch übrig für die Ansicht, daß *SAL-ME* immer eine Priesterin sei? Landsberger sagt[1]: „Daß *SAL-ME* auch in diesen Paragraphen des Kodex Hammurabi nur als Bezeichnung eines Standes von Priesterinnen steht, beweist der Umstand, daß nach den Kontrakten in den Fällen, wo eine *šugîtu* als Nebenfrau beigegeben wird, die Hauptfrau eine Priesterin ist". Allerdings, wenn wir eine ganze Reihe von Kontrakten hätten, in denen immer eine *šugîtu* als Nebenfrau einer Priesterin figuriert, dann könnten wir mit einem gewissen Rechte schließen, daß die *šugîtu* nur neben einer Priesterin vorkommt, daß dann auch im Kodex Hammurabi die *SAL-ME* neben der *šugîtu* eine Priesterin ist. Aber wie steht es damit?

Nach Landsberger[2] kommen folgende Urkunden in Frage:

K.-U. 9 = BE VI 1, 84: Eine *naṭîtu* des Marduk (und zugleich *zirmašîtu*) heiratet. Die Schwester wird ihr (als Nebenfrau) beigegeben. — Obwohl in der Urkunde nichts davon dasteht, daß die Schwester Nebenfrau sein solle (sie wird neben [vor] „1 [Mann] Kîšti-Ilabrat" erwähnt), so kann man das doch unbedenklich zugeben. Aber das, worauf es ankommt, fehlt gänzlich, ein Hinweis darauf, daß diese Schwester šugitu (= Priesterin) ist. Landsberger setzt also voraus, womit er argumentieren will. „Nebenfrau" und *šugîtu* sind nach ihm ja nicht dasselbe; es kann also viele Nebenfrauen geben, die nicht *šugîtu* sind.

K.-U. 10 = CT VIII 2a: Eine *naṭîtu* des Marduk (und zugleich *zirmašîtu*) heiratet. Ihre Schwester, welche šugîtu ist, bekommt sie vom Vater mit in die Ehe. — Dieses ist der einzige Fall aus den Kontrakten, in dem eine *šugîtu* als Nebenfrau einer *naṭîtu*-Priesterin begegnet (denn in den drei weiteren, von Landsberger angeführten Kontrakten — K.-U. 18 und K.-U. 2 und 3 — ist weder von einer *šugîtu* die Rede, noch auch ist sicher, daß in K.-U. 2 und 3 von einer Priesterin gesprochen wird). Daß man

[1] A. a. O. S. 69. [2] A. a. O. S. 70.

aber diesen einen Fall nicht als beweisend ansehen kann für die Ansicht, daß einer *šugîtu* immer eine Priesterin entsprechen müsse, liegt auf der Hand. Zudem ist zu beachten, daß hier die Schwester der *naṭîtu*-Priesterin nicht bezeichnet wird als *sinništu ŠU-GI*, sondern bloß als *ŠU-GI*, was nach meiner Ansicht nicht dasselbe ist. Doch darüber weiter unten[1].

Somit beweisen auch die Kontrakte nicht das Geringste für die Annahme, daß *SAL-ME* immer eine Priesterin sei und deshalb nicht einfach auch als Ausdruck für „Hauptfrau" gebraucht werden könne. Steht also nichts im Wege, daß *SAL-ME* ev. auch als Ausdruck für „Hauptfrau" schlechthin gebraucht werde, und zeigen die Paragraphen des Kod. Hamm., daß *SAL-ME* in gewissen Fällen (= wenn ohne Zusatz eines Gottes) als „Hauptfrau" aufgefaßt werden muß, so hat die *SAL-ME* natürlich gegebenenfalls auch Kinder gehabt.

Eine ganz andere Frage ist die, ob die *SAL-ME*-Priesterin[2] Kinder hatte, resp. haben konnte. Die vielen Kontrakte, in denen das Vermögen einer *SAL-ME*-Priesterin unter Angehörige — nicht Kinder — verteilt wird, beweisen, und die Paragraphen des Kod. Hamm. 178ff. setzen es voraus, daß für gewöhnlich die *SAL-ME*-Priesterin keine Kinder hatte. Doch daraus kann man nur den Schluß ziehen, den man allgemein daraus gezogen hat, daß sie für gewöhnlich nicht verheiratet war; man darf nicht schließen, daß die *SAL-ME*-Priesterin unfähig gewesen wäre, Kinder zu bekommen. Dieser Schluß wäre nur dann berechtigt, wenn wir eine bedeutende Reihe von Beispielen hätten, wo eine verheiratete *SAL-ME*-Priesterin kinderlos ist, und wenn wir kein einziges Beispiel dafür anführen könnten, daß eine *SAL-ME*-Priesterin Kinder geboren.

Was den ersten Fall angeht, so bietet die Frequenz solcher Kontrakte nichts auffallendes. — Was die von Landsberger an-

---

[1]) Es könnte vielleicht auffallen, daß in all diesen Fällen Priesterinnen — wahrscheinlich wenigstens — Nebenfrauen haben. Aber wenn man daraus ein Argument ziehen wollte, so könnte es nur dieses sein, daß bei den Babyloniern nur Priesterinnen Nebenfrauen beigegeben werden konnten. Dies wird aber wohl niemand behaupten. Die genannte Erscheinung erklärt sich daraus, daß gerade aus Tempel- und Priesterkreisen die Kontrakte uns erhalten blieben.

[2]) Wir behalten hier den Ausdruck „Priesterin" bei, obwohl wir der Ansicht sind, daß *SAL-ME* mehr allgemein: „Tempelfrau" heißt.

geführten, oben besprochenen Kontrakte angeht, so steht nur für K.-U. 18 die tatsächliche Unfruchtbarkeit der *zermašitu* Bêlissunu fest. Aber gerade sie wird nicht als *SAL-ME*-Priesterin bezeichnet. Für K.-U. 9 und 10 kann man nichts zum Beweise der tatsächlichen Unfruchtbarkeit der jeweils genannten *SAL-ME*-Priesterin anführen, höchstens den Umstand, daß ihr von vornherein eine Nebenfrau beigegeben wird. Und wenn man dieses Moment auch als hinreichend beweisend für die tatsächliche Unfruchtbarkeit der *SAL-ME*-Priesterin im gegebenen Falle ansehen will (ob es hinreichend ist, ist eine andere Frage), so ist zu beachten, daß in den genannten Fällen die Hauptfrau nicht nur als *SAL-ME*-Priesterin, sondern auch als *zermašitu* bezeichnet wird. Da es sich auch im Falle K.-U. 18 um eine (sicher tatsächlich unfruchtbare) *zermašitu* handelt, so liegt die Vermutung nahe, daß die Hauptfrau nicht deshalb unfruchtbar ist, weil sie *SAL-ME*-Priesterin, sondern weil sie *zermašitu* ist. Besteht die Lesung *zermašitu* zu Recht, so ist auf ZA 8 S. 82[1] zu verweisen, wo Meißner *zermašitu* übersetzt mit: „die den Samen vergessende“, vielleicht besser: „nicht beachtende“. Ob dann der Schluß gezogen werden kann, daß die *zermašitu* künstlich unfruchtbar gemacht worden sei, wie Landsberger es für die *SAL-ME*-Priesterin annimmt, dürfte immer noch fraglich sein. Es konnte auch anderweitig feststehen, daß die *zermašitu* im gegebenen Falle unfruchtbar war, so daß ihr deshalb eine Nebenfrau beigegeben worden wäre.

Wir haben also keine auffallende Reihe von Fällen, in denen eine verheiratete *SAL-ME*-Priesterin unfruchtbar ist. Hingegen können verschiedene Fälle angeführt werden, welche voraussetzen, daß *SAL-ME*-Priesterinnen recht wohl Kinder bekommen können.

K.-U. 14 (= BCM 1806, Ranke 17). Die Šamašpriesterin Ḫuzâlatum, die „Mutter“ des Šamaš-tukulti, gibt ihren „Sohn“ zur Adoption an fremde Leute. — Man wird einwenden, es handle sich um einen Adoptivsohn der Ḫuzâlatum. Doch es nötigt ja nichts, hier „Sohn“ und „Mutter“ im weiteren Sinne zu nehmen; zudem ist es doch höchst unwahrscheinlich, daß eine Priesterin ein Kind selbst adoptiert, um es dann wieder an andere zur Adoption zu vergeben. Zu solchen Annahmen könnte man sich doch nur dann bekennen, wenn man unausweichlich gezwungen wäre.

K.-U. 30 (= CBM 1405, Ranke 96). Die Šamašpriesterin

Erišti-Aja adoptiert eine junge Frau Surratum nebst Säugling. Letztere wird gegen ev. Ansprüche von seiten der Kinder der Erišti-Aja in Schutz genommen. „Für alle Zeit soll unter den Kindern der Erišti-Aja, der Šamašpriesterin, der Tochter des Šarrum-Rammân, und den Kindern des Kalûmum, ihres Bruders, ob männlich oder weiblich, die da bereits sind oder (noch) sein werden, niemand gegen Surratum — nebst dem [Säugling] —, [die Tochter] der Erišti-Aja, der Šamašpriesterin[1] erheben."

K.-U. 17 (= 88—5—12, 322, VAT 926). Bunini-abi und seine Ehefrau (!) Ḫušûtum, welche Mardukpriesterin ist, adoptieren den Šamaš-abili. „Selbst wenn Bunini-abi und Ḫušûtum, die Mardukpriesterin, Kinder bekommen sollten, so ist Šamaš-abili ihr ältester Bruder." — Die *SAL-ME*-Priesterin Ḫušûtum ist also tatsächlich kinderlos (deshalb adoptiert sie ein Kind); aber die beigegebene Klausel beweist doch nur zu deutlich, daß man mit der Möglichkeit von leiblichen Nachkommen der *SAL-ME*-Priesterin noch rechnete.

K.-U. 776 (VS VIII 4, 5) ist Ištar-ummi die Tochter des Buzâzum und der Lamassatum; letztere ist (nach dem Duplikat) *SAL-ME*-Priesterin des (Šamaš?).

Also auch die *SAL-ME*-Priesterin hatte gegebenenfalls Kinder. Ihre in den Kontrakten und im Kodex Ḫammurabi vielfach zutage tretende Kinderlosigkeit hängt damit zusammen, daß sie tatsächlich, und im gewissen Sinne auch rechtlich, unverheiratet war.

Aus dem Gesagten ergibt sich auch zur Genüge, daß kein Grund vorliegt, in der *s. šugitu* eine (niedrigere) Priesterinnenklasse zu erblicken: *s. šugitum* ist vielmehr „Nebenfrau" schlechthin. So wenigstens in den oft erwähnten §§ 137 und 144—147.

Aber, wie Landsberger sagt[2], „Kod. Ḫamm. § 183 f. bezeichnet *šugitu* eine unverheiratete Person und ist nach der Analogie

[1]) Diese beiden Urkunden zeigen, daß die Šamašpriesterin Kinder haben konnte. Da nichts von dem Manne der Priesterin gesagt wird, ist wohl der Schluß gestattet, daß es sich um uneheliche Kinder handelt. Vgl. Thureau-Dangin, RA 7, S. 122. — Die gewöhnliche Ansicht, daß die Šamašpriesterinnen (im Gegensatz zu den Mardukpriesterinnen) nicht heiraten durften, wäre widerlegt, wenn K.-U. 776 feststünde, daß dort von einer *Šamaš*priesterin die Rede ist. Siehe diesen Text!

[2]) a. a. O. S. 69.

der vorausgehenden Paragraphen deutlich Standesbezeichnung."
Das stimmt; man wird sich nicht leicht den hergebrachten Übersetzungen anschließen können. Aber es ist auch zu beachten, daß in den Fällen der §§ 137 und 144—147, wo sicher von einer Nebenfrau die Rede ist, immer *sinništu* *ŠÚ-GI-tum* gebraucht ist, während in den vorliegenden Paragraphen nur *ŠÚ-GI-tum* (ohne *sinništu*) steht. Das ist schon Hinweis genug, daß es sich in beiden Fällen nicht um die gleiche Sache handelt. Um eine Standesbezeichnung mag es sich hier handeln, wie Landsberger will. Aber daß es sich um eine (niedrigere) Priesterinnenklasse handle, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil das in Frage stehende Recht der Priesterinnen in den vorausgehenden Paragraphen zusammen behandelt wird. Auch wird vorausgesetzt, daß die *ŠÚ-GI-tum* in allen Fällen heiratet, was doch nach Analogie der anderen Priesterinnen unwahrscheinlich wäre.

Die Frage, was wir hier unter der „Tochter, die *ŠÚ-GI*" ist, zu verstehen haben, hängt damit zusammen, was auch *s. šugîtu* (Nebenfrau) vi vocis bedeutet. Wenn auch Ungnads Gleichstellung: *s. ŠÚ-GI-tum* = *šanîtum*[1] insofern nicht das Richtige trifft, als *s. ŠÚ-GI-tum* nicht *šanîtum* zu lesen ist[2], so dürfte er doch sachlich ziemlich recht haben. *ŠÚ-GI* möchte ich mit „Zweit-", „Neben-" wiedergeben. *Šugîtum* ist zweifellos ein sumerisches Lehnwort = *šú-ge* oder auch *šú-gi*. Die Grundbedeutung dieses Wortes dürfte in *târu* (Br. 7199) zu erblicken sein: „zurückkehren" und transitiv „zurückkehren machen", in den verschiedensten Bedeutungsnüanzen. So sind zu erklären: Br. 7132, M 5124: *šú-gi* = *šunnû* „nuntium remittere"; Br. 7133, M 5123: *šú-gi(-gi)* = *šulmu, šullumu* „Wiederherstellen", vielleicht auch Br. 7128: *giššú-gi* = *napraku* „Riegel", Br. 7127: *šú-gi* = *maḫâru*, transitiv „praesentare", M 5120:

[1]) OLZ 1915, 73ff.

[2]) Ausschlaggebend ist die Orthographie für die Lesung *šugîtum*. Allerdings hätte Ungnads Hinweis auf Schreibweisen *ŠÚ-GI* = ohne *-tum* nicht unbeachtet bleiben dürfen, zumal auch in der von Langdon (BE XXXI Pl. 20) veröffentlichten Variante zu § 145, Z. 40 für SAL-ŠÚ-GI-TUM zu finden ist: SAL-ŠÚ-GI. — Ich möchte darauf hinweisen, daß die von Ungnad angeführten Paragraphen 146 und 148 nicht „durchaus parallel" sind. Im ersteren handelt es sich um eine „Nebenfrau"; im zweiten um eine zweite Frau, die der Ehemann nimmt, ohne mit der ersten Frau noch zusammenzuleben.

šu-gi = *maḫâṣu* „schlagen“[1]. Man beachte auch Br. 2404f.: *gi* = *šapiru, târu*. Dem entsprechend könnte unser *šú-gi* bedeuten „zurückgesetzt“ im Sinne von: „an zweiter Stelle kommend“. So scheint auch das in den Wirtschaftstexten so oft begegnende *šú-gi* aufgefaßt werden zu müssen, welches für gewöhnlich mit „alt“ übersetzt wird und auch wohl diese Bedeutung erhalten hat. Dieses Wort wird von alten Arbeitern und Tieren gebraucht, die nicht mehr die volle Arbeit tun und deshalb auch für die Verpflegung in eine besondere Rubrik gehören. Soweit ich sehe, paßt überall gut die Bedeutung „ausrangiert“ für *šú-gi* in den Wirtschaftstexten. So dürfte also wohl auch *šú-gi* = *šaibu, šibu* (Br. 7129f.; M 5121f.) zu erklären sein. Die Bedeutung „ausrangiert“ paßt ja nun freilich nicht für unsere Stellen im Kodex Hammurabi und verwandten Texten. Aber dieser Begriff ist nahe verwandt mit dem Ausdrucke: „zweiten Ranges“. Und diese Bedeutung scheint mir das babylonische *šugîtum* zu haben. Eigentlich Adjektiv, ist dieses Wort als *sinništu šugîtu* substantivisch gebraucht und heißt so: „Nebenfrau“. In den Fällen, wo es ohne das Determinativ *sinništu* geschrieben wird, behält es seinen adjektivischen Charakter. In den §§ 183, 184 möchte ich also *mârtu šugîtu* übersetzen mit „Neben-Tochter, Tochter zweiten Ranges“. Daß es sich nicht um eine vollberechtigte Tochter handelt, geht ja mit aller Deutlichkeit aus den Paragraphen hervor. Der Grund, weshalb die Tochter nicht vollberechtigt ist, wird wohl in der Adoption zu suchen sein. Dann wäre es auch ohne weiteres verständlich, wie der Kodex-Hammurabi in den anschließenden Paragraphen von der Adoption handelt[2]. So dürfte auch das *ŠÚ-GI* in K.-U. 482 und 483 sowie K.-U. 10 aufzufassen sein: der Ausdruck besagt nur, daß die betreffende Person nicht vollberechtigt ist. Daß sie auch nur als Nebenfrau in betracht komme, wird K.-U. 482f. nicht gesagt. Andererseits sagen diese

[1]) Eigentl.: manum mittere.

[2]) Auch in K.-U. 2 und 3 (beide handeln von den gleichen Personen!) ist die „Schwester“ Iltâni, welche als Nebenfrau figuriert, eine Adoptivschwester. K.-U. 2 wird sie nämlich die Tochter des Sin-abušu genannt, in K.-U. 3 wird aber als Vater der Iltâni und ihrer „Schwester“ Tarâm-Sagila ein Šamaštatum bezeichnet. Er ist offenbar der leibliche Vater nur von Tarâm-Sagila. Diese Urkunden zeigen deutlich, daß die adoptierten Kinder, speziell Töchter, nicht vollberechtigt waren.

Kontrakte aber auch nicht, daß die als *ŠÚ-GI* bezeichneten Personen „Hauptfrauen“ werden, wie Landsberger S. 69 behauptet.

Fassen wir die Resultate kurz zusammen: ***SAL-ME*** heißt 1. Hauptfrau; 2. wird es zur Bezeichnung für Priesterin (o. dgl.) gebraucht, bedeutet wohl: Tempelfrau. Die *SAL-ME*-Priesterin ist für gewöhnlich de facto unverheiratet und kinderlos, de jure wird sie gleichfalls für gewöhnlich unverheiratet gewesen sein. Mitunter begegnet aber auch eine verheiratete *SAL-ME*-Priesterin. Die Kontrakte zeigen, daß dieselbe auch Kinder haben kann, also gewiß nicht unfruchtbar sein mußte oder gemacht wurde.

ŠÚ-GI (= *šú-gi*) bedeutet „Zweit-, Neben-“, „zweiten Ranges“. Dasselbe ist die Bedeutung des akkadischen Adj. gen. fem. *šugitu*, welches mit dem Determinativ *sinništu* substantivisch gebraucht wird und dann „Nebenfrau“ heißt. In den Inschriften findet sich keine Stelle, welche dafür spricht, daß *šugitu* eine (niedrigere) Priesterin gewesen sei.

Wie stimmen diese aus der Betrachtung der Inschriften gewonnenen Resultate zu dem (unveröffentlichten) Berliner Vokabular VAT 9558, welches für [*SAL*-]*ME* bietet: 1. *na-ṭi-tu*; 2. *šú-gi-tu*; 3. *te-li-tu*[1]?

Da nach unserer Auffassung *SAL-ME*, den Ideogrammen entsprechend, bedeutet: „Rechtsfrau“ und „Tempelfrau, so liegt es nahe, in den gegebenen Gleichungen diese Begriffe zu suchen. Wir möchten 1 und 2 wenigstens als verschiedene Kategorien von Tempelfrauen auffassen: *naṭitu* = „die rechte, die eigentliche“; *šugitu* = „die Neben(-Tempelfrau), die subalterne“; *telitu* könnte auch eine Kategorie von Tempelfrauen darstellen = „die erhabene, die Herrin“, vielleicht bezeichnet es unter den Tempelfrauen die Priesterin(nen). Es ist aber auch möglich, daß wir in dem Worte die Bezeichnung der *SAL-ME* = „Hauptfrau“ zu erblicken haben, wenn auch sonst in dem Abschnitte vielleicht nur Priesterinnen u. dgl. erwähnt werden. Die „Hohepriesterin“ (*nin-dingir-ra*) fiel, für gewöhnlich wenigstens, wie nicht anders zu erwarten, nicht unter den Begriff *SAL-ME* = Tempelfrau; vgl. §§ 178 ff. des Kodex Hammurabi. Streng genommen zählte sie jedoch dazu. Deshalb bietet auch das genannte Berliner Vokabular: [*SAL-M*]*E* *ᵈUTA* = *en-ti* *ilŠa-maš* (vgl. Landsberger a. a. O. S. 71).

[1]) Vgl. Landsberger a. a. O. S. 68.

Mit der Auffassung *SAL-ME* = *šú-gi-tu* = subalterne Tempelfrau läßt sich gut vereinigen, was auf dem genannten Berliner Vakabular noch an Spuren von anderen Ideogrammen für *šú-gi-tum* vorhanden ist: [. . . .]-*KAS*; [. . . .]-*SAL-ME*. — An eine subalterne Tempelfrau wird auch wohl im Falle des § 110 des Kodex Hammurabi zu denken sein. *SAL-ME NIN-DINGIR* wird man nicht anders denn als im Genitivverhältnis zueinander stehend auffassen dürfen: „Wenn eine Tempelfrau der Hohenpriesterin (d. i. eine Dienerin derselben), die nicht im *gagû* wohnt, eine Schenke eröffnet (erbricht), oder um zu trinken eine Schenke betritt, so soll man dieses Weib verbrennen“. So wird die Schwierigkeit behoben, die sich aus der asyndetischen Nebeneinanderstellung der beiden Worte ergibt. Oder sollte man eher *NIN-DINGIR* als Apposition zu *SAL-ME* auffassen: „Wenn eine Tempelfrau, eine Hohepriesterin . . .“, so daß man den Schluß ziehen könnte, es sei nur der *NIN-DINGIR* verboten gewesen, Berauschendes zu trinken?

Zu *erû kankannu (gangannu, qanqannu?)*.

Der Aufsatz *gišapin* = *„Pflug“* in diesem Hefte (S. 1 ff.) war schon gedruckt und fast fertig korrigiert, als P. Anastasius Schollmeyer O. F. M., der die Liebenswürdigkeit hatte, eine Korrektur zu lesen, mich auf Franks Ausführungen in der *Hilprechtfestschrift* S. 164 ff. aufmerksam machte (*Das Symbol der Göttin Geštinna*).

Frank sieht *erûkan-kan-na* in K. 3200,6 (Jensen KB VI. 1 S. 272) als eine Bezeichnung für „Pflug“ an. — Es ist möglich, daß Frank recht hat mit der Aufstellung, es sei dort nicht das Determinativ *URU* (= *alu*), sondern *URUDU* (= *erû*) zu lesen, da jenes Wort sich auch sonst mit dem Determinativ *erû* findet. Wir würden ihm auch gerne beistimmen, daß *erûkan-kan-na* dort „Pflug“ heiße; denn der Vergleich mit dem syrischen *qenqʿna* „Pflug“, mit dem talmudischen קַנְקַנָּא „vessel, coulter, plow“ und vor allem mit Levy, *Wörterbuch*, 342 3: קַנְקַן = *Krug*; *Pflugsterze*,

Pflugmesser hat etwas Bestechendes[1]. Wenn nur diese Keilschriftstelle, auf die sich Frank beruft, etwas mehr beweisend wäre!

Wir müssen es gewiß als sehr kühne Kombination ansehen, wenn Frank die Lücke am Anfange ergänzt zu *iluGeštin-na,* nur deshalb, weil *TIN* der Überrest des Zeichens *GEŠTIN* sein kann, und weil das *-ša* in *erûkan-kan-na-ša* ein Femininum als Subjekt voraussetzt. So kommt Frank zu der Übersetzung: „*iluGeštinna zertrümmerte ihren Pflug*", um dann sofort mit fast unglaublicher Bestimmtheit den Satz anzufügen (S. 167):

„Daraus ist mit Sicherheit zu schließen, daß der *Pflug das heilige Gerät,* kurz *das Symbol der Geštinna* ist. Es ist somit selbstverständlich, jenen Pflug auf dem Kudurru des Melišipak (MDP, I, 172f., Abt. 4, 19, vgl. Abb. 1) als das Symbol der Göttin zu betrachten. Im Texte ist allerdings weder von ihr noch von ihrem Symbol die Rede, ja der Pflug wird überhaupt in keiner Kudurruinschrift erwähnt. Doch ist das weiter nicht von Belang."

Weder der Zusammenhang noch sonst ein Indiz spricht hier für die Ergänzung *iluGeštinna.* Auch der Kontext kann nicht, wie Frank will, für die Deutung *erûkan-kan-na* = „Pflug" in Anspruch genommen werden; denn wenn auch ausgedrückt werden sollte, daß jede gewerbliche Tätigkeit unter den Menschen aufhört, so könnte auch die sonst für *kan-kan-nu* belegte Bedeutung „Topf, Gefäß"[2] diese Idee nahelegen: „X zertrümmert ihren (? seinen?) Krug"; umsomehr, da das Verb *ḫašâlu* „zermalmen", besonders auch vom Getreide gebraucht, eher zu „Topf" als zu „Pflug" paßt. Auch das, was Frank sonst noch zur Erhärtung der Ansicht anführt, daß *iluGeštinna* die „Pflug"-Göttin sei, hat keine Beweiskraft, erst recht nicht ohne das erste, wichtigste, aber hinfällige Argument.

Dankenswert sind die Abbildungen. Auf dem *Kudurru des Melišipak* ist der Säpflug abgebildet (Nr. 19), von dem oben S. 25 die Rede war. Auch Abb. 2 und 3a stellen den Säpflug dar.

---

[1]) *gišgan-úr* „Egge" darf man nicht zum Vergleiche heranziehen, da hier durchweg das Zeichen *GAN* = „Feld" verwandt wird, *erûkan-kan-na* aber mit *GÁN* = *ḪE* geschrieben ist.

[2]) Vgl. Jensen, KB VI, 1 S. 536f.

Die angebliche sumerische Erzählung von Paradies, Sintflut und Sündenfall.

Ein Dilmun-Mythus.

Stephen Langdon hat als 10. Band Nr. 1 der Publikationen des Universitäts-Museums von Pennsylvania ein Werk herausgegeben, das er betitelt: *Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man* (Philadelphia 1915).

Für den in diesem Werke publizierten Text schulden wir Langdon großen Dank. Es ist einer der größten und schönsten Texte, die uns bisher nur sumerisch erhalten sind. An mythologisch-religiöser Bedeutung kommt ihm ein anderer rein sumerischer Text kaum gleich; er überragt alle, wenn auch nicht in dem Maße und dem Sinne, wie Langdons Bearbeitung es vermuten läßt. Auch was die sprachliche Seite angeht, ist der Text von Bedeutung; er wird zur Rekonstruktion der sumerischen Grammatik manches beitragen, wenn er auch nicht zu den „klassischen" Texten gezählt werden kann. Hie und da verfällt der Text in das „Emesal". — Die Autographie ist rein geschrieben, scheint auch im allgemeinen zuverlässig zu sein; an einer Stelle fehlt eine Zeile (R. III, 46). Auch sonst sind einzelne Ungenauigkeiten; z. B.: V. I, 22 fehlt vor dem zweiten *gig* das *igi*.

Aber was Langdon in seiner Übersetzung und Bearbeitung aus diesem Texte gemacht hat, ist an „Kühnheit der Auffassung" schlechterdings kaum zu überbieten. Langdon sucht und findet ein Paradies, eine Sintflut und einen Sündenfall, wo auch nicht die Spur von solchen Vorkommnissen vorhanden ist!

Er gibt (S. 6) eine *Synopsis* ungefähr in folgender Weise:

Enki, der Wassergott, und seine Gemahlin Ninella oder Damkina, herrschen über die Menschheit im Paradies; dieses

wird von unserm Epos nach Dilmun verlegt. In diesem Lande gab es keine Krankheiten, keine Sünden, man alterte nicht. Die wilden Tiere ließen die Herden in Ruh usw. In langer Rede preist Ninella vor Enki das Land von Dilmun, seinen Frieden und seine Wonne. "And all things were so".

Aber Enki wird unzufrieden mit den Menschen; warum, ist nicht recht ersichtlich. Er beschließt, sie in der Flut zu ersäufen. Diesen seinen Plan offenbart er der Erdgöttin Nintur[1], die mit Hilfe des Erdgottes Enlil den Menschen erschaffen hatte. Nach Col. II, 32 wirkt Nintur unter dem Namen Ninḫarsag mit bei Vernichtung der Menschheit. Neun Monate hindurch dauerte die Flut. Aber Nintur plant, den König und einige fromme Leute zu retten. Am Flußufer besteigen sie ein Boot.

Nach der Flut treffen wir Nintur bei dem entkommenen Helden. Dieser heißt hier Tagtug und trägt den Göttertitel. Er wird Gärtner; Nintur legt Fürsprache bei Enki für ihn ein und erzählt diesem, wie er dem Verderben entgangen sei; so muß es jedenfalls in der Lücke gestanden haben von Ende der Col. III an. Enki wurde versöhnt mit dem Gärtner, rief ihn zu seinem Tempel und offenbarte ihm Geheimnisse. Nach einer Lücke wird Tagtug unterrichtet über Pflanzen und Bäume, deren Frucht er essen darf. Aber wie es scheint, hat Nintur ihm verboten, von der Cassia zu essen. Aber er nahm davon und aß, weshalb ihn Nintur mit körperlichen Gebrechen schlug. "Life, that is good health in the Babylonian idiom, he should no longer see. He loses the longevity of the prediluvian age".

Nach dieser Synopse sind freilich die Berührungspunkte zwischen unserem Texte und dem biblischen Berichte kaum zu leugnen! Daß der Sündenfall nach der Sintflut passiert, wollen wir nicht verübeln; wir können ja auch mit Langdon annehmen, daß schon früher der eigentliche Sündenfall der Menschheit vorausging.

Aber der Keilschrifttext richtet sich nicht nach Langdons Synopse! — Daß Langdons Auffassung von Grunde aus verfehlt ist, hoffe ich durch meine Übersetzung klarzulegen.

Wir wollen Langdon keinen Vorwurf daraus machen, daß er

---

[1]) Langdon liest Nintud. Vgl. darüber unten zu V. II, 21.

nicht das Richtige erkannt hat. Wenn der Text auch nicht sehr schwer ist, so gibt es doch bei der erstmaligen Bearbeitung eines Textes der Schwierigkeiten gar viele zu beheben, die dem Nachfolger erspart bleiben. Der Bericht von dem „glücklichen“ Zustande der alten Dilmuner Zeit (bald zu Anfang der Erzählung), sodann eine falsch verstandene Stelle, die Langdon auf eine Überschwemmung deutete, haben seinen Blick getrübt und ihn den Text in einer Weise vergewaltigen lassen, wie es Langdon sonst nie passiert wäre.

Ehe wir eine Übersicht über den Inhalt des Textes geben soll der Text selbst in Umschrift und Übersetzung folgen. — Die Transkription Langdons ist ja im allgemeinen zuverlässig, wenn sich auch hier und da Ungenauigkeiten und Oberflächlichkeiten zeigen. Besonders zu bedauern ist, daß Langdon sich selbst nicht durchweg an die Transkriptionsweise seiner sumerischen Grammatik hält. An einzelnen Stellen weiche ich nicht nur formell (ich gebrauche das Umschreibesystem Thureau-Dangins in SAKI und P. Deimels in *Pantheon*), sondern auch sachlich von Langdon ab. Durch die Beigabe der Transkription hoffe ich das Studium des Textes bedeutend zu erleichtern.

Was die Übersetzung angeht, so kann ich nicht im einzelnen auf Langdons Darbietungen eingehen. Wollte ich immer Stellung dagegen nehmen, so müßte ich ein ganzes Buch schreiben. Meistens wird es auch als überflüssig erscheinen. — Zum Verständnis sei im voraus bemerkt, daß Ninella, Nintur, Ninḫarsag, Damgalnunna, Ninkur alles Namen ein und derselben Göttin sind, die zunächst als Tochter, dann als Gemahlin Enkis begegnet, Mutter des Tagtug und dann Gemahlin Enlils, d. i. Tagtugs wird. Nintur erscheint in diesem Texte besonders in ihrer Eigenschaft als Herrin der Fruchtbarkeit.

Transkription

V. I. 1. [e-ne-ba]-ám e-ne-ba-ám me-en-ṣi-en
2. [kur-làḫ-làḫ kur] dilmun^ki azag-ga-am
3. [kur dilmun^ki azag]-ga e-ne-ba-ám me-en-ṣi-en

4. [kur-el] kur dilmun^ki azag-ga-am
5. kur dilmun^ki azag-ga-ám kur dilmun el-ám

6. kur dilmun el-ám kur dilmun làḫ-làḫ-ga-ám

7. aš-ni-ne dilmun^ki-a ù-ne-in-nă
8. ki ^d en-ki dam-a-ni-da ba-an-da-nă-a-ba
9. ki-bi el-ám ki-bi làḫ-làḫ-ga-ám
10. aš-ni-ne
11. ki ^d en-ki ^d nin-el-la ba-an

12. ki-bi el-ám

I. 13. dilmun^ki-a ú-nág-ga^ḫu dú(g)-du(g) nu-mu-ni-bi
14. dar^ḫu-e gù-dar^ḫu-ri nu-mu-ni-ib-bi

15. ur-gu-la sag-giš nu-ub-ra-ra
16. ur-bar-ra-ge síl nu-ub-kar-ri
17. ur-ku máš-gam-gam nu-te-ba

18. tu(d) še-kú-kú-e nu-te-ba

19. nu-mu-un-zu dim-SÍL-ra-bi . . .-ba

20. mušen-e an-na dim-bi nu-[mu-un-zu-]e
21. tu^ḫu-e sag-nu-mu-un-da-šub-e
22. igi-gig-e igi-gig me-en nu-mu-ni-bi

23. sag-gig-gi sag-gig me-en nu

24. um-ma-bi um-ma me-en nu
25. ab-ba-bi ab-ba me-en nu

Übersetzung

V. I. 1. Euch [wurden sie zuteil], wurden sie zuteil.
2. [Die reinen Berge,] die heiligen [Berge] von Dilmun.
3. [Die heiligen Berge von Dilmun], euch wurden sie zuteil.
4. [Die hehren Berge], die heiligen Berge von Dilmun;
5. Die heiligen Berge von Dilmun, die hehren Berge von Dilmun;
6. Die hehren Berge von Dilmun, die reinen Berge von Dilmun.
7. Allein laßt euch nieder in Dilmun!
8. Wo Enki mit seiner Gemahlin sich niederließ,
9. Dieser Ort ist hehr, dieser Ort ist rein.
10. Allein (laßt euch nieder in Dilmun).
11. Wo Enki mit Ninella („der Hehren Herrin") (sich niederließ),
12. Dieser Ort ist hehr (dieser Ort ist rein).

I. 13. In Dilmun schrie (noch) kein Rabe;
14. Der „Buntvogel" gab (noch) nicht den „Buntvogel"-Schrei;
15. Es mordete (noch) nicht der Leu;
16. Der Wolf raubte nicht die Lämmer,
17. Der Hund näherte sich nicht den Zicklein, wenn sie da lagen,
18. Der (Ziegen-) Mutter, die da fraß am Getreide, näherte er sich nicht.
19. Es kannte (noch) nicht sein *Fang*-Netz [*das und das Tier*],
20. Die Vögel des Himmels [kannten nicht] ihre Schlinge;
21. Die Tauben ließen sich (noch) nicht dort nieder.
22. Ein krankes Auge sagte dort (noch) nicht: „ein krankes Auge bin ich";
23. Ein krankes Haupt (sagte dort) nicht: „ein krankes Haupt bin ich".
24. Eine Mutter daselbst (sagte) nicht: „Mutter bin ich";
25. Ein Vater daselbst (sagte) nicht: „Vater bin ich".

26. *ki-el a-nu-tú-a-ni uru-a nu-mu-ni-ib-sí(g)-gi*

27. *galu íd-da bal-e-mi-dé nu-mu-ni-bi*

28. *ligir-e ubi(g)-ga-na nu-um-nigin(n)*
29. *lul-e e-lu-lam nu-mu-ni-bi*

30. *galam uru-ka i-dúr nu-mu*

I. 31. *ᵈnin-el-la a-a-ni ᵈen-ki-ra gù-mu-na-de-e*
32. *uru mu-e-sí(g) uru mu-e-sí(g) nam mu-sum-ma-zu*

33. *dilmun uru mu-e-sí(g) uru*
34. [*uru*] *mu-e-sí(g) uru*
35. [*dilmun uru*] *íd-da nu-un-tuk-a*
36. [*uru*] *mu-e-sí(g) uru*
37 u. 38 nur Zeichenreste.
Lücke von etwa sieben Zeilen.

V. II. 1. *gìr-ma-an-ga-la-za a ḫe-im-ta-è-dé*

2. *uru-zu a ḫe-gál-la ḫu-mu-ra-nag-nag*

3. *dilmunᵏⁱ a ḫe*
4. *tul a-šeš-a-zu tul a-dúg-ga ḫe-im*

5. *uru-zu é-gú-kar-ra kalam-ma-ka ḫe-a*
6. *dilmunᵏⁱ é*
7. *NI-NE-šú ᵈutu ud-dé-a*
8. *ᵈutu an-na gub-bi-e*
9. *gìr-du-a gab-ezen-ki-na-ta*
10. *é-suḫur-e ᵈnanna(r)-a-ta*
11. *ka-a ki-a-láḫ-ta a-dúg ki-ta mu-na-ra-gin*

II. 12. *gìr-ma-an-gal-la-na a im-ta-è-dé*
13. *uru-ni-a a ḫe-gál-la im-ta-nag-nag*
14. *dilmunᵏⁱ a ḫe*

26. Seine ‚ungewaschene' Jungfrau gab er nicht in die Stadt.
27. „Man hat einen Kanal gegraben" sagte man dort (noch) nicht;
28. Ein Aufseher ging (noch) nicht in seiner Hoheit umher.
29. „Ein Gewaltiger hat (Dilmun) bedrückt" sagte man dort (noch) nicht;
30. „Ein Stadtherr hat daselbst seinen Sitz aufgeschlagen" (sagte man dort noch) nicht.

I. 31. Ninella sagte zu ihrem Vater Enki:
32. „Eine Stadt hast du gegründet, eine Stadt hast du gegründet, einen Bezirk (dazu) gegeben,
33. „Dilmun, eine Stadt hast du gegründet, eine Stadt (usw.),
34. „[Eine Stadt] hast du gegründet, eine Stadt (usw.),
35. „Dilmun, eine Stadt, die keinen Kanal besitzt.
36. „Eine Stadt hast du gegründet, eine Stadt (usw.)

V. II. 1. „In deiner großen *Erdrinne* möge das Wasser sich ergießen,
2. „Deine Stadt — ein Wasserschwall möge sie dir tränken.
3. „Dilmun — ein Wasserschwall (usw.)
4. „Deine Teiche mit bitterem Wasser — zu Teichen mit Süßwasser sollen sie werden.
5. „Deine Stadt möge zur „Hafenstadt" des Landes werden;
6. „Dilmun möge zur „(Hafen)stadt" (usw.)
7. „Solange der Sonnengott aufgeht,
8. „Der Sonnengott am Himmel steht,
9. „Den Fuß setzt weg von der Brust seines Festplatzes,
10. „Weg von dem Bereiche Nannars,
11. „Wird aus dem Munde des Wasserspende-Platzes, wird Süßwasser aus der Erde dir kommen."

II. 12. In seiner großen *Erdrinne* ergoß sich das Wasser;
13. Seine Stadt — ein Wasserschwall tränkte sie,
14. Dilmun — ein Wasserschwall (usw.)

15. *tul a-šeš-a-ni a-ḍúg-ga na-nam*
16. *a-ša(g) a-kàr-ra nam-a-ni še mu-na-ab-d[e]*

17. *uru-ni é-gú-kar-ra kalam-ma-ka na-nam*
18. *dilmun*[ki] *é-gú*
19. *NI-NE-šú* [d]*utu ud-dé-a ûr ḫe-na-nam-ma*

II. 20. *dili-zal gišpitug-gi tuk-a*
21. [d]*nin-tu(r) ama-kalama-šu*
22. [d]*en-ki-ge gišpitug-gi tuk-a*
23. [d]*nin-tu(r)*
24. *UŠ-a-ni e-a ba-an-ši-in-dun-e*
25. *á-a-ni gi-a gīr-gīr-e ba-an-ši-gīr-gīr-e*

26. *UŠ-a-ni bar-šú maḫ-ḫi nù-ba-ra-an-zi-zi*
27. *gù-ne-in-de mà-ra galu nu-mu-un-dib-bi*
28. [d]*en-ki-ge gù-ne-in-de*
29. *zi-an-na ni-pa(d)*
30. *nă-a mà-ra nă-a mà-ra enim-ni*
31. [d]*en-ki-ge a* [d]*dam-gal-nun-na enim-ni mi-ni-in-dụ(g)*

32. [d]*nin-ḫar-sag-gà-ge a ša(g)-ga ba-ni-in-ri(g)*
33. *a ša(g)-ga šu-ba-ni-in-ti a* [d]*en-ki-ga-ka*
34. *ud-gé-ám itu-gé-a-ni*
35. *ud-min-ám itu-min-a-ni*
36. *ud-èš-ám itu-èš-a-ni*
37. *ud-làm-ám itu-làm-a-ni*
38. *ud-ià-ám itu-ià-a-ni*
39. *ud-àš-ám itu-àš-a-ni*
40. *ud-imin-ám itu-imin-a-ni*
41. *ud-ussu-ám itu*
42. *ud-elim-ám itu-elim-a-ni itu nam-SAL-a-ka*

43. *iá-LI-dím iá-LI-dím iá-dúg-nun-na-dím*

44. [[d]*nin-tu(r)*] *ama-kalama-ka*
45. [[d]*nin-kur-ra*]
46. *in-tu-ud*

15. Seine Teiche mit bitterem Wasser wurden zu Süßwasser;
16. Die Felder und Fluren ergossen Getreide in seinen Bezirk:
17. Seine Stadt wurde zur „Hafenstadt“ des Landes,
18. Dilmun wurde zur „Hafenstadt“ (usw.)
19. Solange der Sonnengott aufgeht, soll es so sein.

II. 20. Der von Männlichkeit Strotzende, der Weise,
21. Bei Nintur, der Mutter des Landes —
22. Enki, der Weise,
23. Bei Nintur
24. penem suum in vulvam infixit.
25. Seine Seite abwendend, in ein *Versteck* sucht sie einzudringen:
26. Seinen Phallus wendete die Hohe hinweg.
27. Sie sprach zu ihm: „An mich wird niemand rühren!“
28. Enki sprach zu ihr:
29. „Beim Himmel beschwöre ich (dich):
30. „Ruhe mit mir, ruhe mit mir“ als sein Wort —
31. Enki, der Vater Damgalnunnas, als sein Wort sprach er es aus.
32. Ninḫarsag wurde geschwängert,
33. Den Samen im Schoße empfing sie, den Samen Enkis.
34. Es ward der 1. Tag: ihr 1. Monat;
35. Es ward der 2. Tag: ihr 2. Monat;
36. Es ward der 3. Tag: ihr 3. Monat;
37. Es ward der 4. Tag: ihr 4. Monat;
38. Es ward der 5. Tag: ihr 5. Monat;
39. Es ward der 6. Tag: ihr 6. Monat;
40. Es ward der 7. Tag: ihr 7. Monat;
41. Es ward der 8. Tag: (ihr 8.) Monat;
42. Es ward der 9. Tag: ihr 9. Monat. Die Monate der Schwangerschaft.
43. Wie Zypressen-Öl, wie Zypressen-Öl, wie *vorzügliche* Butter
44. Hat [Nintur], die Mutter des Landes,
45. [Hat Ninkur]
46. Geboren.

V. III. 1. *^{d}nin-tu(r) gú-íd-da-ge šu-mi-ni-ib-t[ú]*
2. *^{d}en-ki-ge mà-ra im-da-lal-e-dé im-da-lal-e-dé*
3. *sukkal-a-ni ^{d}isimú-NE gù-mu-na-de-e*

4. *galu-tur šá(g)-ga-e-dé nu-mu-un-zu-te-bi*

5. *^{d}nin-tu(r) šá(g)-ga-e*
6. *sukkal-a-ni ^{d}isimú-NE mu-na-ni-ib-gí-gí*
7. *galu-tur šá(g)-ga-e-dé nu-mu-un-zu-te-bi*

8. *^{d}nin-tu(r) šá(g)*
9. *lugal-mu ní-diri(g)-ga ri ní-diri(g)-ga ri*
10. *gĭr-ni aš-a ^{giš}má-a ne-in-gub*
11. *2 gu-ma maškim-ma nam-mi-in-gub*
12. *GAB-im-ma-an-tab pí(l)-im-ma-an-su-ub*
13. *^{d}en-ki-ge a ša(g)-ga ba-ni-in-ri(g)*
14. *a ša(g)-ga šu-ba-ni-in-ti a ^{d}en-ki-ga-ka*
15. *ud-gé-ám itu-gé-a-ni*
16. *ud-min-ám itu-min-a-ni*
17. *ud-elim-ám itu-elim-a-ni itu nam-SAL-a-ka*

18. *iá-LI-[dím iá-LI]-dím iá-dúg-nun-na-dím*

19. *^{d}[nin-kur-ra iá-]LI*
20. *^{d}nin-tu(r) [ama kalama-ka] in-tu-ud*

III. 21. *^{d}nin-kur-ra [gú-íd-da-ge šu-]mi-ni-[ib-tú]*
22. *^{d}en-ki-ge mà-ra im[-da-lal-e-dé im-da-lal-e-dé]*
23. *sukkal-a-ni ^{d}isimú-NE [gù-mu-na-de-e]*

24. *galu-tur šá(g)-ga-e-dé nu-mu-un-[zu-te-bi]*

25. *^{d}nin-kur-ra šá(g)*
26. *sukkal-a-ni ^{d}isimú-NE mu-na-ni-ib-gí-gí*
27. *galu-tur šá(g)-ga-e-dé su-in-nin-ni*

28. *^{d}nin-kur-ra šá(g)*
29. *lugal-mu ní-diri(g)-ga ri ní-diri(g)-ga ri*

V. III. 1. Nintur ba[dete] am Ufer des Kanales.
2. Enki: „Damit sie mit mir verkehre, verkehre"
3. Gab er seinem Herold, (dem Gotte) *Usmû*, den Auftrag: „(Sprich:)
4. „Ein junges Menschen(kind) — zu willfahren wird es sich nicht sträuben,
5. „Nintur — zu willfahren (wird sie sich nicht sträuben)".
6. Sein Herold, (der Gott) *Usmû*, richtete an sie aus:
7. „Ein junges Menschen(kind) — zu willfahren wird es sich nicht sträuben,
8. „Nintur — zu willfahren (usw.)
9. „Mein Herr ist überaus mächtig, überaus mächtig."
10. Ihren Fuß setzte sie zu ihm in das Boot.
11. Beide *zusammen* stellte der Torwart vor;
12. Sie warf sich zur Erde nieder, sie küßte den Staub.
13. Enki schwängerte sie,
14. Den Samen im Schoße empfing sie, den Samen Enkis.
15. Es ward der 1. Tag: ihr 1. Monat;
16. Es ward der 2. Tag: ihr 2. Monat;
17. Es ward der 9. Tag: ihr 9. Monat. Die Monate der Schwangerschaft.
18. Wie Zypressen-Öl, wie Zypressen-Öl, wie *vorzügliche* Butter
19. Hat [Ninkur] — wie Zypressen-[Öl] (usw.)
20. Hat Nintur [, die Mutter des Landes] geboren.

III. 21. Ninkur [badete] am [Ufer des Kanales].
22. Enki: „Damit sie mit mir [verkehre, verkehre"]
23. [Gab er] seinem Herold, (dem Gotte) *Usmû*, [den Auftrag]: „(Sprich:)
24. „Ein junges Menschen(kind) — zu willfahren wird es sich nicht [sträuben],
25. „Ninkur — zu willfahren (wird sie sich nicht sträuben)."
26. Sein Herold, (der Gott) *Usmû*, richtete an sie aus:
27. „Ein junges Menschen(kind) — zu willfahren wird es das Herz regieren,
28. „Ninkur — zu willfahren (wird sie das Herz regieren).
29. „Mein Herr ist überaus mächtig, überaus mächtig."

30. *gìr-ni aš-a* ^{giš}*má-a ne-in-gub*
31. *2 gu-ma maškim-ma nam-mi-in-gub*
32. *GAB-im-ma-an-tab pi(l)-im-ma-ni-su-ub*
33. ^{d}*en-ki-ge a ša(g) ba-ni-in-ri(g)*
34. *a ša(g)-ga šu-ba-ni-in-ti a* ^{d}*en-ki-ga-ka*
35. *ud-gé-ám itu-gé-a-ni*
36. *ud-elim-ám itu-elim-a-ni itu-nam-SAL-a-ka*

37. *iá-LI-dím iá-LI-dím iá-dúg-nun-[na-dím]*

38. ^{d}*nin-kur-ra iá-LI*

III. 39. ^{d}*tag-túg sal-ni-dim in šù(?)*

40. ^{d}*nin-tu(r)-ri* ^{d}*tag-túg [sal-ni-dim in šù(?)] gù-mu-na-de-[e]*

41. *na-ga-e-[r]i(g) na-ri(g) mu* . . . . . .
42. *gù-ga-ra-[a]b-dú(g) enim mu* . . . . . .
43. *galu-gé-ám mà-ra im-da-lal [im-da-lal]*
44. *en-ki-ge mà-ra im-[da-lal im-da-lal]*
45. *igi im-. . .-e* . . . . . .
Fehlen etwa 2 Zeilen.

R. I. Etwa 12 Zeilen sind weggebrochen.
13. . . . . . . *sal-ni-dim igi-im* . . .
14. . . . . . .
15. . . . . . . *a-na BU*
16. . . . . . . *-šú ša(g) giš-sar-a*
17. . . . . . . *DU* . . . . . .
18. *[é-ba]ra(g)-gu-dŭ-dŭ-ba gin-ab*

19. *é-rab-ga-ra-an-ba gin-ab*
20. *é-a* ^{túg}*sú-nun-túg-tu(r)-mu ḫe-dúr*
21. ^{d}*en-ki-ge* ^{túg}*sú-nun-túg-tu(r)-mu ḫe-ne-in-dúr*

I. 22. *2 gu-ma a-si-si da-ni*
23. *e a ne-in-si*
24. *pà a ne-in-si*

30. Ihren Fuß setzte sie zu ihm in das Boot.
31. Beide zusammen stellte der Torwart vor;
32. Sie warf sich zur Erde nieder, sie küßte den Staub·
33. Enki schwängerte sie,
34. Den Samen im Schoße empfing sie, den Samen Enkis.
35. Es ward der 1. Tag: ihr 1. Monat;
36. Es ward der 9. Tag: ihr 9. Monat. Die Monate der Schwangerschaft.
37. Wie Zypressen-Öl, wie Zypressen-Öl, [wie] *vorzügliche* Butter
38. Hat Ninkur — (wie) Zypressen-Öl (usw.).

III. 39. Den Tagtug schmückte sie mit Kleidern und (*Kopf*)-*bedeckung*,
40. Nintur schmückte den Tagtug [mit Kleidern und (*Kopf*)-*bedeckung*] (und) sagte zu ihm:
41. „Ich mache dich glänzend, Glanz . . . . . .
42. „Ich will dir erzählen, (m)ein Wort . . . . . .
43. „Ein Mann hat mit mir verkehrt, [verkehrt].
44. „Enki hat mit mir [verkehrt, verkehrt]
45. ... .

R. I.

13. ... . *ge*schmückt . . . . . .
14. ... .
15. ... .
16. ... . in dem Garten.
17. ... .
18. „Zu dem ‚[Haus] des mit Glanz bedeckten Heiligtums' begib dich,
19. „Zu dem ‚Haus in dem der Gewaltige thront' begib dich.
20. „Im Hause soll er in meiner Schlinge stecken,
21. „Enki — in meiner Schlinge soll er stecken."

I. 22. Beide *zusammen* füllten Wasser in seiner Umgebung:
23. Die Wall-(Gräben) füllten sie mit Wasser;
24. Die Kanäle füllten sie mit Wasser:

25. *kislah a ne-in-ra*
26. *nu-giš-sar gīr-ra k[i]-ba-a-na NE . . .-[dím?]*

27. *gú-ni gú-da im-ši-in-lal[-. . . ?]*
28. *a-ba me-en giš-sar[-a ?] . . . . . .*
29. *ᵈen-ki-ge nu-giš-sar . . . . . .*

Hier fehlen 4 Zeilen.

34. . . . . . . *im-ma(?)* . . . . . .
35. *é-bara(g) gu-dŭ-dŭ-ba im-ma-na-an-gin*

36. *é-rab-ga-ra-an-ba im-ma-na-an-gin ùr-ra-ni ne-in-gà-e*

37. *ᵈen-ki-ge igi-ni im-ma-an-sīg-sīg pa šu-ne-in-dú*

38. *ᵈen-ki-ge ᵈtag-túg-ra gĭr-im-ma-an-gin*
39. *é-na al-de-de-e ig-kid ig-kid*
40. *a-ba-me-en za-e-me-en*
41. *mà-e nu-giš-sar ukuš-si giš-ma . . . . . .*
42. *gán* + 𒈫*-dingir šu-ga-mu-ra-ab-sí(g)*
43. *ᵈtag-túg ša(g)-ḫul-la-ni-ta é-e ig-ba-an-kid*
44. *ᵈen-ki-ge ᵈtag-túg-ra sal-ni-dim*
45. *ḫul-aš gar-ra-na ba-na-ab-sum-mu*
46. *é-bara(g) gu-dŭ-dŭ-ba ba-na-ab-sum-mu*

47. *é-rab-ga-ra-an-ba ba-na-ab-sum-mu*

48. *ᵈtag-túg sal-nì-dim ḫub mu-na-ab-zi šu-mu-na-sīg-gi*

R. II. Hier fehlen mehrere Zeilen.

7. [*ú-giš im-ma-*]*an-ma*
8. [*ú-GEŠTIN* + *KUR im-ma-*]*an-má*
9. [*ú-*. . . . . . *im-ma-*]*an-mă*
10. [*ú-a-gùg im-*]*ma-an-mă*
11. [*ú-*. . . *tu-tu im*]*-ma-an-má*
12. [*ú-*. . . . . .]
13. [*ú-*. . . . . .]
14. *ú-*[*am-ḫa-ru*] *im-ma-an-mă*

25. Die Wüste überströmten sie mit Wasser.
26. [*Wie*] *ein rüstiger* Gärtner an seinen Füßen [*unbehindert ist*],
27. Ihre Kleider *schürzten sie auf*.
28. „Wer ist es, der im Garten . . . . . .?"
29. Enki den Gärtner . . . . . .

34. . . . . . .
35. Zu dem ‚Haus des mit Glanz bedeckten Heiligtums' begab er sich,
36. Zu dem ‚Haus, in dem der Gewaltige thront' begab er sich, warf sich auf seinen Bauch.
37. Enki richtete sein Auge auf ihn; in der Hand hielt er das Zepter.
38. Enki schritt auf Tagtug zu,
39. Rief in seinen Tempel: „Mach auf, mach auf!
40. „Wer bist du da?"
41. „‚Ich bin ein Gärtner, Gurken (und) *ma*-Datteln . . . . . .'"
42. ‚Doppelte Gottheitsfülle will ich dir verleihen.'"
43. Tagtug, in seiner Herzensfreude, öffnete die Tempel(tür).
44. Enki erwies dem Tagtug Ehre:
45. Mit Freuden brachte er ihn in sein (Thron)gemach,
46. In das ‚Haus des mit Glanz bedeckten Heiligtums' brachte er ihn,
47. In das ‚Haus, in dem der Gewaltige thront' brachte er ihn.
48. Tagtug schmückte er: eine Tiara setzte er ihm auf, band sie ihm fest.

R. II.

7. [Die *giš*-Pflanze] pflanzte er hinein;
8. [Die *GEŠTIN* + *KUR*-Pflanze] pflanzte er hinein;
9. [Die . . . . . .-Pflanze] pflanzte er hinein;
10. [Die *a-gùg*-Pflanze] pflanzte er hinein;
11. [Die . . .-*tu-tu*-Pflanze] pflanzte er hinein;
12. [Die . . . . . .-Pflanze] (usw.);
13. [Die . . . . . .-Pflanze] (usw.);
14. Die [Cassia-]Pflanze pflanzte er hinein.

II. 15. ^{d}*en-ki-ge mà-ra im da-lal-e-dé im-da-lal-e-dé*
16. *sukkal-a-ni* ^{d}*isimú-NE gù-mu-na-de-e*

17. *ú mà-e nam-bi li-ne-sá*
18. *a-na-ám ne-e a-na-ám ne-e*
19. *sukkal-a-ni* ^{d}*isimú-NE mu-na-ni-ib-gí-gí*
20. *[lugal-]mu ú-giš mu-na-ab-bi*
21. *mu-na-kud-dé ba-k[ú-e ?]*
22. *lugal-mu ú-GEŠTIN + KUR mu-na-ab-bi*

23. *mu-na-sir-ri ba-kú-e*
24. *lugal-mu ú-. . . . . . mu*
25. *mu-na-kud-dé ba*
26. *lugal-mu ú-a-gùg mu*
27. *mu-na-sir-ri ba*
28. *[lugal-mu] ú-. . .-tu-tu mu*
29. *[mu-na-kud-dé] ba*
30. *[lugal-mu ú- . . . . . .] mu*
31. *[mu-na-sir-ri ba]*
32. *[lugal-mu ú- . . . . mu]*
33. *[mu-na-kud-dé] ba*
34. *[lugal-mu ú-]am-ḫa-ru mu-na-ab-te*
35. *[mu-na-sir-]ri ba-kú-e*
36. *. . . . . . -ra ú nam-bi ne-in-tar ša(g)-ba ba-ni-in-silim*

37. ^{d}*nin-ḫar-sag-gà-ge mu* ^{d}*en-ki nam-erím ba-an-kud*
38. *i-dé na-ăm-ti(l)-la en-na ba-ú(g)-gi-a i-dé ba-ra-an-bar-ri-en*

39. ^{d}*a-nun-na-ge-ne saḫar-ta im-mi-in-dúr-dúr-ru-ne-eš*
40. *ḫúš-a* ^{d}*en-lil-ra mu-na-ra-ab-bi*
41. *mà-e* ^{d}*nin-ḫar-sag-gà mu-e-ši-du-mu-un a-na-ám nig-ba-mu*

42. ^{d}*en-lil tu(d)-ḫúš-a mu-na-ni-ib-gí-gí*
43. *za-e* ^{d}*nin-ḫar-sag-gà mu-e-du-mu-un-nam*
44. *uru-mà 2* ^{giš}*MAL ga-ri-dū mu-zu ḫe-pa(d)-di*

45. *alim-a sag-ni gé-ám im-ma-an-pèš-pèš*

II. 15. Enki: „Damit sie mit mir verkehre, verkehre“
16. Gab er seinem Herold, (dem Gotte) *Usmû*, den Auftrag: „(Sprich:)
17. „Der Pflanzen ‚Schicksal‘ habe ich bestimmt,
18. „Wie sie auch heißen, wie sie auch heißen.“
19. Sein Herold, (der Gott) *Usmû*, richtete an sie aus:
20. „Mein König begab sich zu der *giš*-Pflanze,
21. „Er riß davon ab und *aß*;
22. „Mein König begab sich zu der *GEŠTIN* + *KUR*-Pflanze,
23. „Er pflückte davon und aß.
24. „Mein König begab sich zu der . . . . . .-Pflanze,
25. „Er riß davon ab und (*aß*);
26. „Mein König (begab sich zu) der *a-gùg*-Pflanze,
27. „Er pflückte davon und (aß).
28. „[Mein König] (begab sich zu) der . . .-*tu-tu*-Pflanze,
29. „[Er riß davon ab] und (*aß*);
30. „[Mein König] (begab sich zu) [der . . . . . .-Pflanze],
31. „[Er pflückte davon und (aß)].
32. „[Mein König (begab sich zu) der . . . .-Pflanze],
33. „[Er riß davon ab] und (*aß*);
34. „[Mein König] näherte sich der Cassia-[Pflanze],
35. „[Er pflückte davon] und aß.“
36. „[Für . . . . . .] den Pflanzen hat er das Los bestimmt: ‚durch sie wird man gesund.‘ “
37. Ninḫarsag schwor beim Namen Enkis:
38. „Das Antlitz des Lebens, bis daß er stirbt, wird er nicht schauen!“
39. Die Anunnaki kauerten sich nieder in den Staub.
40. Voll Zorn sprach sie zu Enlil:
41. „Ich, Ninḫarsag, habe dich ihm geboren; wo ist mein Lohn?“
42. Enlil antwortete der zornigen Gebärerin:
43. „Du, Ninḫarsag, hast mich geboren!
44. „‚In meiner Stadt mache ich dir zwei Waffen‘ soll dein Name genannt werden.
45. „Dem ‚Widder‘ (dem Hohen) soll die eine das Haupt zerschmettern,

46. *[š]a(g)-ni gé-ám im-ma-an-búr-búr*
47. *igi-ni gé-ám pi(l)-ne-in-gar*

R. III. Etwa 5 Zeilen fehlen. Von 6—17 nur einzelne Zeichen und Zeichengruppen, aus denen man nichts herauslesen kann. Z. 6 ist *[d]en-lil*, Z. 12 *[d]nin-ḫar-sag-gà-ge* zu erkennen.

18. *[d]nin-ḫar-sag-gà-ge é-[n]i kàš im-ma-an-ú[r]*
19. *[d]en-lil [[d]nin]-[t]u(r) šu-ga-ni ba-an-KU-bi-eš*

20. *li im-ra-an-ag-eš*
21. *nam im-ma-an-tar-eš*
22. *šu-li im-ra-an-búr-ru-uš*
23. *[d]nin-ḫar-sag-gà-ge na[m]-s[al]-la-na ba-ni-in-dúr*
24. *šeš-mu a-na-zu a-ra-gig*
25. *utùl-kur(?)-mu ma-gig*
26. *[d]ab-ú im-ma-ra-an-tu-ud*
27. *šeš-mu a-na-zu a-ra-gig*
28. *ú-tul-mu ma-gig*
29. *[d]nin-tul-la im-ma-ra-an-tu-ud*
30. *šeš-mu a-na-zu a-ra-gig sŭ-mu ma-gig*

31. *[d]nin-sŭ-ù-tu(d) im-ma-ra-an-tu-ud*

32. *šeš-mu a-na-zu a-ra-gig ka-mu ma-gig*

33. *[d]nin-ka-si im-ma-ra-an-tu-ud*

34. *šeš-mu a-na-zu a-ra-gig n[a-mu ma-gig]*

35. *[d]na-zi im-NE-ra-an[-tu-ud]*
36. *šeš-mu a-na-zu a-ra-gig da[-mu ma-gig]*

37. *[d]da-zi-mă-a im-ma-ra[-an-tu-ud]*

38. *šeš-mu a-na-zu a-ra-gig ti(l)-mu [ma-gig]*

39. *[d]nin-ti(l) im-ma-ra-an[-tu-ud]*

46. „Sein Herz soll die eine durchbohren,
47. „Sein Antlitz soll die eine in den Schmutz werfen. [. . . . die andere . . . .]“

R. III.

18. Ninharsag begab sich eilends in sein Haus.
19. Enlil (und) Nintur setzten fest ihren (= Ninturs) Unterhalt,
20. Sie machten ihr die Zukunft,
21. Bestimmten ihr das Los,
22. Entschieden ihr das Geschick.
23. Ninharsag saß da in ihrer Herrlichkeit:
24. „Mein Bruder, was von dir tut dir weh?“
25. „„Meine Herde *auf dem Gebirge* tut mir weh.““
26. „Abu (‚Vater der Vegetation‘) gebäre ich für dich.“
27. „Mein Bruder, was von dir tut dir weh?“
28. „„Mein Teich-Besitz tut mir weh.““
29. „Nintulla (‚den Herrn der Teiche‘) gebäre ich für dich.“
30. „Mein Bruder, was von dir tut dir weh?“ — „„Meine Zähne tun mir weh.““
31. „Ninsu-utud (‚Herrin, die die Zähne gebiert‘) gebäre ich für dich.“
32. „Mein Bruder, was an dir tut dir weh?“ — „„Mein Mund tut mir weh.““
33. „Ninkasi (‚Herrin, die den Mund füllt‘) gebäre ich für dich.“
34. „Mein Bruder, was von dir tut dir weh?“ — „„Mein Standort tut mir weh.““
35. „Nazi (‚Richtigen Standort‘) gebäre ich für dich.“
36. „Mein Bruder, was von dir tut dir weh?“ — „„[Meine] Seite [tut mir weh].““
37. „Dazima (‚zur rechten Seite sprossend‘) [gebäre] ich für dich.“
38. „Mein Bruder, was von dir tut dir weh?“ — „„[Mein] Leben [tut mir weh].““
39. „Nintil (‚Herrin des Lebens‘) [gebäre] ich für dich.“

40. *šeš-mu a-na-zu a-ra-gig ag-mu* [*ma-gig*

41. ^{d}*en-šá(g)-ag im-ma-ra-an*[*-tu-ud*]

III. 42. *TUR-TUR-lá(-lá)-ba tu(d)-ne-en-na-aš gar-ra-n*[*e*]

43. ^{d}*ab-ú lugal ú ḫe-a*
44. ^{d}*nin-tul-la en má-gán-na ḫe-a*
45. ^{d}*nin-sŭ-ù-tu(d)* ^{d}*nin-a-zu ḫa-ba-an-tug-tug*
46. ^{d}*nin-ka-si nig-ša(g)-si ḫe-a*
47. ^{d}*na-zi ù-mu-un-dar-a ḫa-ba-an-tug-tug*
48. ^{d}*da-zi-mă-a . . .-zi-im ḫa-ba-an-tug-tug*
49. ^{d}*nin*[*-ti(l)*] *nin-itu-e ḫe-a*
50. [^{d}*en-šá(g)-ag*] *en dilmun-na ḫe-a*
51. *zag-sal*

Inhaltsübersicht.

V. I, 1—12	Preis Dilmuns, wo Enki und seine Gemahlin in alter Zeit allein verweilen. (Dieses Götterpaar ist angeredet).
V. I, 13—30	(negative) Schilderung jenes Urzustandes: Fehlen jeden Lebens und jeder Kultur, und damit auch Fehlen jeden Leides (besondere Hervorkehrung des letzten Gedankes mit Rücksicht auf den Schluß des Gedichtes).
V. I, 31—II, 11	Ninella weist vor Enki darauf hin, daß Dilmun keinen Kanal besitzt. Sie macht Vorschläge, wie es werden soll.
V. II, 12—19	Realisierung dieser Vorschläge: Dilmun erhält einen Kanal, wird mit Süßwasser versorgt, Getreidebau erblüht; Dilmun wird zur „Hafenstadt des Landes". —
V. II, 20—46	Enki will mit seiner Tochter geschlechtlich verkehren; diese weigert sich anfänglich, läßt sich aber durch Bitten bewegen. Die „Mutter des

40. „Mein Bruder, was von dir tut dir weh?" — „„Mein Handeln [tut mir weh]." "
41. „Enšagag (‚den Herrn, der [alles] gut macht') [gebäre] ich für dich."

III. 42. Diesen ihren Kindern, als sie geboren, setzten sie (das Schicksal):
43. Abu sei der König der Vegetation;
44. Nintulla sei der Herr von Magan;
45. Ninsu-utud soll (den) Ninazu heiraten;
46. Ninkasi sei die Sättigung des Herzens;
47. Nazi soll (den) Umundara heiraten;
48. Dazima soll (den) . . .-zim heiraten;
49. Nintil sei die Herrin des Monats;
50. [Enšagag] sei der Herr von Dilmun!
51. Preis!

Landes" gebiert in neun Tagen (anstatt neun Monaten), ohne alle Beschwerde, ihr erstes Kind.

V. III, 1—20 Enki schickt seinen Herold zu Ninḫarsag (seiner Tochter) mit der Aufforderung, mit ihm zu verkehren: ein „junges Menschenkind darf sich nicht sträuben zu willfahren". Ninḫarsag steigt in das Schiff des Herolds, empfängt von Enki und gebiert in gleicher glücklicher Weise ihr zweites Kind.

V. III, 21—38 Fast durchweg mit den gleichen Worten wie III, 1—20 wird die Geburt des dritten Kindes erzählt. Das dritte Kind ist Tagtug, der Held in der weiteren Erzählung. —

V. III, 39—R. I. 25 List Ninḫarsags, die darauf ausgeht, den Tagtug (und sich selbst?) zu einem Hauptgotte zu machen. Worin im einzelnen diese List bestand, ist wegen der Lückenhaftigkeit des Textes nicht genau zu erkennen. Nur soviel läßt sich (unter Berücksichtigung des folgenden) sehen, daß Tagtug, mit herrlichen Kleidern geschmückt, in dem

Garten Enkis (mit Ninharsag zusammen) arbeiten und so das Wohlgefallen Enkis erwerben soll.

R. I. 22—II... Ausführung des Planes: beide sind im Garten mit Bewässern beschäftigt. Enki läßt den Tagtug rufen. Dieser wirft sich vor ihm nieder, wird von Enki gefragt, wer er sei, wird liebevoll empfangen und geehrt und mit „doppelter Gottheitsfülle“ ausgestattet. [Tagtug wird als Enlil unter die Hauptgötter eingereiht]. —

R. II, 7—III... Im Garten Enkis wachsen (von Tagtug oder von Ninharsag, der Göttin der Fruchtbarkeit, gepflanzt) acht Kräuter, denen Enki das Schicksal als Heilkräutern bestimmt. Enki sucht mit dem Hinweis auf diese Schicksalsbestimmung mit Ninharsag aufs neue zu verkehren und schickt wiederum seinen Herold. Aber diesmal erhält er eine schroffe Absage: Ninharsag schwört beim Namen Enkis: solange sie lebt und solange er lebt, soll er ihr Angesicht nicht wiedersehen. Sie begibt sich voll Zorn zu (ihrem Sohne) Enlil und klagt, daß sie, die Mutter, die Gemahlin Enkis, leer ausgehen muß. Enlil faßt den Plan, Enki zu töten: er will zwei Waffen für Ninharsag schmieden; mit der einen soll Enki das Haupt zerschmettert werden usw. (was die andere Waffe soll, ist wegen der hier einsetzenden Lücke nicht ersichtlich).

R. III, 6—17 Der Text ist hier arg beschädigt, so daß er ganz unbrauchbar ist. Jedenfalls wurde hier die Ausführung des Anschlages erzählt.

R. III, 18—41 Ninharsag siedelt über zu Enlil. Er ist jetzt ihr „Bruder“, d. i. Gemahl. Beide zusammen bestimmen nun das Los der Ninharsag: sie wird für alle Nöten und Bedürfnisse dem Enlil je ein Kind gebären. So entstehen acht verschiedene *Schutz*gottheiten, die gewiß in Parallele zu den acht *Heil*kräutern Enkis stehen.

R. III, 42—51 Beide bestimmen für ihre acht Kinder das Los (als Schutzgottheiten). Der letzte, dessen Name man mit „Gutmacher, Heiland" übersetzen kann, wird der „Herr von Dilmun".

So klingt unser Mythus, wie er angefangen, aus als ein Loblied auf Dilmun. Das ganze Stück kann man demnach als eine Verherrlichung Dilmuns mit stark mythologischem Einschlage bezeichnen. Es ist die Rede von seinen Uranfängen, von der Entstehung und Entwicklung der Kultur; der Übergang vom Enki-Kult zum Enlil-Kulte wird (latent) mythologisch motiviert (oder polemisiert der Text in Lokalpatriotismus gegen Enki von Eridu für Enlil in Dilmun?), der alte Kult Enkis mit seinen Heilkräutern muß zurücktreten vor dem Kulte Enlils und Ninḫarsags, die für die menschlichen Nöten nicht Heilkräuter bestimmten, sondern gütige Gottheiten erzeugten. Und der beste von allen, „der alles gut macht," ist der Lokal-Schutzgott von Dilmun. Ihm vor allem gilt das „Heil!" am Schlusse der Erzählung.

Über den mythologischen Inhalt des Textes ließe sich gar manches sagen: einige Analogien mit andern Mythen drängen sich geradezu auf. Doch darüber mögen Berufenere ihr Urteil abgeben. Ich begnüge mich, in den „Bemerkungen" nur mehr das materielle Verständnis des Textes zu fördern.

Bemerkungen.

V. I. 1. Die (von Langdon gemachte) Ergänzung dürfte gesichert sein durch das restierende *-ám*; derartige Wiederholungen sind in der sumerischen Hymnenliteratur gang und gäbe.

e-ne-ba-ám = „gegeben ward es ihnen", *me-en-si-en* = „ihr (seid es)", d. i.: die, denen es (was im folgenden genannt wird) zuteil ward, das seid ihr, nämlich die beiden in Z. 8 zuerst erwähnten Götter Enki und seine Gemahlin. Der Gebrauch, eine Sache oder eine Person erst allgemein und unbestimmt zu nennen und erst später klar auszusprechen, was gemeint ist, ist gleichfalls in der sumerischen Poesie ganz gewöhnlich.

Langdons Übersetzung, die S. 70[1] ihre Erklärung findet, ist aus verschiedenen Gründen unmöglich. Vor allem kann *e-ne* in unserm Text nicht für *ì-ne* stehen, und auch dieses heißt nicht „schlafen"; siehe zu V. 1, 7.

2. Die Ergänzung in dieser Zeile beansprucht keine Sicherheit. Für *lah-lah* könnte auch *el* stehen, überhaupt ist eine ganz andere Lesung nicht ausgeschlossen; aber *kur* allein, wie Langdon will, genügt schwerlich, die Lücke auszufüllen. — *ki* scheint mir Determinativ zu sein; vgl. V. 1, 7 u. a., wo es sicher so aufzufassen ist.

3f. Auch hier ist die Ergänzung nur ungefähr; die kurzen Zeichen gehen leicht alle in die Lücke.

7. *ù* hat hier nichts mit „Schlaf"[1] zu tun, sondern ist das *ù* des Imperativs. Eine Verbindung *ù--nā* gibt es nicht. Enki und Nintur werden angeredet; sie sollen allein in Dilmun wohnen. Es ist hier gewiß nicht „schlafen" gemeint, auch nicht der eheliche Verkehr, sondern *nā* ist im Sinne von „verweilen", „sich niederlassen" zu verstehen. Die „Einsamkeit" des Götterpaares wird von 13 an ausgeführt.

13. Von hier ab wird der Zustand geschildert, als in uralter Zeit Enki und Nintur noch allein auf den Bergen Dilmuns wohnten. Die Idee der Unverderbtheit der Natur liegt dem Dichter fern. Er will nur sagen, daß damals die jetzigen Zustände noch nicht waren. Es werden nicht durchweg Schattenseiten hervorgekehrt, vgl. V. I, 27: auch der größte Kulturfaktor Dilmuns, der Kanal, war noch nicht. Warum werden aber so viele Übel hervorgehoben? Am Schlusse der Erzählung wird berichtet, daß Enki Kräuter als Heilkräuter bestimmte, und daß Enlil und Ninḫarsag für die verschiedenen Nöten und Bedürfnisse eigene Schutzgötter erzeugten. Damals, als Enki und Ninella allein in Dilmun weilten, waren diese Pflanzen und vor allem diese Götter noch nicht notwendig. Die Herden brauchten keinen Schutzgott, weil es noch keine Herden gab, usw.

14. *dar*[hu] mit Rücksicht auf Br. 3495 mit „Buntvogel" übersetzt. Dies soll nur eine allgemeine Bezeichnung sein. Vgl. Langdon S. 70[7].

15. *ur-gu-la* nach M 8679 = *urgulû* (?). Es gibt auch einen *ur-gu-la*-Stern. Möglich, daß mit Langdon *ur-maḫ* zu vergleichen ist.

---

[1]) Zur Bedeutung „Schlaf" für *ù* siehe jetzt Delitzsch, *Sum. Gl.* S. 39. Ich hatte schon in *Verbal-Präformative* S. 11 Z. 32 auf diese Bedeutung (speziell für *ù-dúg-ga* in den Gudea-Zylindern = „süßer Schlaf") hingewiesen.

16. *ur-bar-ra* eigentlich: „wilder Hund, Wüstenhund". „Wolf" entspricht dem Sinne; möglicherweise ist „Schakal" zu übersetzen.

17f. *-ba* in *nu-te-ba* ist Affix, nicht etwa phonetische Ergänzung.

19f. Was *SÍL* mit der Ergänzung *-ra* bedeutet, ist nicht auszumachen. *dim* ist nach M 1804 = *šêtu* „Netz, Schlinge". *dim-SÍL-ra* wird also wohl eine bestimmte Art von Netzen oder Schlingen sein. *Fang*[-Netz] ist lediglich Vermutung. Die Lesung Langdons *ishar* für *SÍL* fußt auf M 3793: *ᵈSÍL* (*iš-ḫa-ra*) = *Ištar*; sie wird deshalb hier kaum das Richtige treffen. — Die Ergänzung in Z. 20 bloß Vermutung (nach Z. 19). Langdons Übersetzung für beide Zeilen ist mir gänzlich unverständlich.

22f. *igi-gig-e, sag-gig-gi* sind offenbar Subjekt (wegen des *-e* und *-gi*). Auch braucht so *mu-ni-bi* nicht unpersönlich aufgefaßt zu werden. Um Vokative kann es sich nicht handeln; das beweisen Z. 24 u. 25.

24ff. Es wurde noch niemand in Dilmun geboren; Nintur, die Herrin der Fruchtbarkeit, war noch nicht Mutter geworden. — „Mutter" steht vor „Vater", weil man bei „Geburt" zunächst an die Mutter denkt. *um-ma* bezeichnet in den allermeisten Fällen „Mutter" als die Gebärende; *ab* hingegen betont mehr die väterliche Macht; Z. 26 bietet ein Beispiel für die Ausübung dieser Macht. Es wird sich in dieser Zeile wohl um eine Buhldirne handeln[1]. — *um-ma* kann allerdings auch „alte Frau" heißen, und *ab-ba* heißt oftmals „Greis"; wenn aber diese Bedeutungen hervorgekehrt werden sollten, wäre nicht einzusehen, warum die „alte Frau" vor dem „alten Mann" genannt wird; auch paßt dann Z. 26 nicht in diesen Zusammenhang (Langdons Übersetzung scheitert schon daran, daß man einen „unreinen Ort" erwarten sollte, der nicht bewohnt wird; *ki-el* ist durchweg „Jungfrau, Frau", *ardatu*).

27. *bal* (in alter Zeit *ba-al* geschrieben) ist ein ganz gewöhnliches Wort für „graben", vgl. Br. 269. — Diese Zeile berichtet, daß das, was für Dilmuns Entwicklung das Ausschlaggebende war, der Kanal, noch nicht existierte; somit konnte Dilmun auch noch nicht die wirtschaftliche (28) und soziale (29f.) Bedeutung haben, die es jetzt genießt. Das Fehlen des Kanales wird von Ninella beklagt (V. 1, 35), der Wandel, der durch ihn geschaffen, wird

[1] Oder wird sie zur „Entsühnung" in die Stadt gegeben?

von ihr geschildert (V. II, 1 ff.; beachte besonders Z. 5 u. vergleiche damit Z. 16 f.). — Der Kanal Dilmuns wird, wie es scheint, auch bei Urukagina erwähnt: Kegel B (u. C) 12, 31: Urukagina hat den „kleinen Kanal von Girsu nach Dilmun" für Ningirsu ausgebaut. Thureau-Dangin transkribiert allerdings *ni-tug-a*, aber es dürfte wahrscheinlich sein, daß *dilmun-a* zu lesen ist. Dieses Ideogramm (*NI-TUK*) begegnet bald mit, bald ohne Determinativ *ki*.

28. Die Lesung *ubi(g)* für *ubi* wegen des folgenden *-ga*. Es ist aber auch ein anderer (auf g ausgehender) Lautwert nicht ausgeschlossen. *ubi* bedeutet nach Br. 4703 *abûtu*. Wie die übrigen Bedeutungen des Ideogrammes (hoch, groß, König u. dgl.) dartun, muß *abûtu* mit *abu* „Vater, Herr" zusammenhängen, also „Vaterschaft, Herrschaft" bedeuten. Dem widerspricht nicht *ubi-dib-ba*, was Delitzsch, *Sum. Gl.* S. 40 mit „Fürsprache einlegen" (= *abûti ṣabâtu*) übersetzt. Diese Übersetzung ist zu enge; der Sinn muß ein weiterer sein, wie ZA 4, S. 10. 43: *la ma-ḫar da-ʾ-ti ṣa-bi-tu a-bu-ti en-ši* beweist: „wer kein Bestechungsgeld empfängt, sich des Schwachen annimmt". *abûti ṣabâtu* (und dementsprechend auch *ubi-dib-ba*) wird also eigentlich bedeuten: „Väterlichkeit gegen jemanden fassen" (vgl. den parallelen Ausdruck *rêmu ṣabâtu*), das heißt dann: sich jemandes annehmen. Dann ist aber auch Delitzsch' Vermutung hinfällig, daß *ubi* mit *bi* „sprechen" zusammengesetzt sei. — Die Bedeutung „Hoheit" o. dgl. für *ubi* ergibt sich dann unmittelbar aus der Gleichung *UBI* = *šarru*, *ilû* u. a.

29. *lul* = „Gewaltiger, Bedrücker" u. dgl.; vergleiche Br. 7269 = *dannu*; siehe auch *ki-lul(-la)* = *šaqqaštu* (Del., *Sum. Gl.* S. 173). — Daß hier *lul* zu lesen ist, ergibt sich aus der phonetischen Schreibung *e-lu-lam* (für *e-lul-ám*).

30. Mit dieser Zeile schließt die Schilderung des „einsamen" Zustandes, als Enki und Nintur noch allein auf den Bergen Dilmuns hausten: noch nirgends regte sich ein Leben. Vom Vogel, der in den Lüften schreit, bis zum Könige, der die Stadt beherrscht, war noch keine Spur vorhanden. — Unserem Geschmacke würde es eher entsprechen, in umgekehrter Reihenfolge vorzugehen; aber der Orientale geht in psychologischer Hinsicht gar oft seine eigenen Wege.

32. *nam* = *piḫatu* „Bezirk", siehe Br. 2099 und vergleiche V. II, 16.

34 ff. Die Ergänzungen nicht sicher, aber wahrscheinlich.

V. II. 1. *gìr* ist „Fuß; Weg“ und dergleichen, wird deshalb auch wohl den (Wasser)lauf, „Rinne“ bezeichnen können: *ma* etwa *mâtu* „Land“; *an* könnte bloße Nasalierung sein, die im späteren Sumerischen eine große Rolle spielt. — *ḫe-im-ta-è-dé*; *è* ist hier (und Z. 12) mit *TUL-DU* geschrieben (für *DUL-DU*). Man könnte versucht sein, aus diesem Umstand den Schluß zu ziehen, daß (in manchen Fällen) nicht *è*, sondern *dul-du* gelesen wurde.

4. Nach *ḫe-im* fehlt nichts; es ist auch nichts zu ergänzen. Sonst hätte der Dubsar in dieser Zeile nicht so großen Zwischenraum gelassen. *ḫe-im* steht für das alte *ḫe-e* („er sei“); das alte *e* bei den sumerischen Verbalafformativen wird später zu *in* und *im*. Vgl. auch Z. 5: *ḫe-a*. Die Ergänzung Langdons ist auch grammatikalisch, was den Satzbau angeht, nicht zu rechtfertigen. Vgl. die korrespondierende Zeile 15.

5. *é-gú-kar-ra* eigentlich: „Haus am Ufer des Quai“. Für die Richtigkeit dieser Auffassung spricht deutlich Z. 16f. Dilmun muß also große Bedeutung für den Handel gehabt haben.

7 ff. *NI-NE-šú* (doch wohl *ni-ne-šú* zu lesen) kann hier nur „solange als; wielange“ heißen; vgl. besonders noch Z. 19, wodurch hier eine Bedeutung „wenn; zur Zeit, da“ ausgeschlossen wird. CT XV, 27. 36 ff. heißt *NI-NE-šú*: „wo?“[1], ist also lokal aufzufassen. Die Bedeutung *inanna*, auf die Langdon hinweist, erklärt sich neben den erwähnten Bedeutungen daraus, daß *-šú* sowohl „in (cum ablat.)“ als auch „ad“ heißt. *NI-NE* ist wohl = „ille“, vgl. M 3685: *NI-NE-ne* = *šunu*. — Die Lesung *ud-dé-a* wird zu recht bestehen: aus M 5795 und M 5907 kann man den Schluß ziehen, daß *UD* in der Bedeutung „aufgehen“ (nicht bloß *babar*, sondern) auch *u(d)* gelesen wurde.

Der Sinn von Z. 7—10 ist: Solange die Sonne aufgeht, am Himmel leuchtet und untergeht, d. i. für alle Zeiten. — Der „Festplatz“ des Sonnengottes ist offenbar das Firmament. — Nach den Spuren des ersten Zeichens in Z. 10 kann kaum ein Zweifel bestehen, daß *é-suḫur-e* zu lesen ist. Nach Delitzsch, *Sum. Gl.* S. 254 bedeutet *é-suḫur-ra* soviel als *ša-ḫu-rum*. Dieses Wort ist

---

[1]) Vgl. meine Übersetzung in RA X, S. 166 (*Neue Übersetzungsversuche sumerisch-babylonischer Tamuzlieder*).

ein Synonym zu *ibšu* und *aburru* (vgl. Muß-Arnolt S. 1021), bedeutet also „Einschließung, Umfriedigung". — Das Firmament wird hier als der „Bereich Nannars", also des Mondgottes hingestellt. Nannar war der Vater des Sonnengottes, er wird „Herr des Himmels" genannt.

11. *ki-a-láḫ*, eigentlich: „Ort, der Wasser fließen läßt"; gewiß poetische Bezeichnung für „Quelle". Anstatt des Salzwassers, das aus dem Meere kommt, soll Süßwasser, das aus der Erde entspringt, Dilmun erreichen.

13 ff. Siehe die entsprechenden Zeilen II, 1 ff. Wie der Kanal entstanden ist (ob durch bloßen Machtspruch Enkis?), läßt sich nicht angeben. Auskunft würden die von I, 37 an weggebrochenen Zeilen geben.

16. Zu *nam* „Bezirk" siehe oben zu I, 32. Die Zeichenreste am Schlusse der Zeile lassen noch deutlich *de* erkennen; vgl. die Form des Zeichens R. I, 39.

19. Da der Dubsar nicht sagen konnte: „Solange die Sonne scheint, war es so", haben wir hier die Form *ḫe-na-nam-ma*. Dies könnte übersetzt werden: „so möge es sein (= bleiben)" im Sinne des Schreibers; aber obige Auffassung wird vorzuziehen sein.

20. *AŠ-NI* kann hier nicht als *aš-ni* „allein" aufgefaßt werden; einmal paßt es nicht in den Kontext; sodann zeigt das kleine unter *NI* sich findende *TAR* (= *sil*), daß *NI* hier = *zal* (das *a* mehr nach *e* und *i* hin klingend) zu lesen ist. *AŠ* wird man, dem Kontexte entsprechend, am besten als *dili* (Br. 27) auffassen: *dili zal* eigentlich: „der strotzende Mann" („Mann" mit Betonung des Geschlechtes).

21. *ᵈnin-tu(r)*, nicht *ᵈnin-tu(d)* ist zu lesen nach Ausweis von V. III, 40. Vgl. auch unten zu V. II, 46[1].

[1]) Langdon polemisiert (S. 96) gegen Deimel, welcher im *Pantheon Nintur* liest. Es findet sich freilich das Wort geschrieben mit *TU* = *tu(d)* der Hinweis auf Ham. Cod. III, 35 ist verfehlt, da dort das gewöhnliche Zeichen *TU* nicht *tu(d)* gelesen werden muß). Nun muß es aber zunächst noch fraglich bleiben, ob *TU(D)* immer von *TU(R)* unterschieden wurde. Die Fälle, in denen *ᵈnin-TU-ri(ra)* steht, verlangen doch dringend ein Nintur. Daß es eine Göttin Nintur gab, zeigt CT 24, 12. 15; 16; vgl. auch ibid. 26. 135. Wenn es also auch eine Göttin *ᵈnin-tu(d)* geben sollte (CT 24, 12. 13: *ᵈnin-tu-UD* muß es nicht notwendig beweisen), so gab es doch auch noch viel sicherer eine *ᵈnin-tu(r)*. Die Bedeutung dieses Namens dürfte sein:

24. Die stark realistische Darstellungsweise könnte vielleicht Bedenken gegen die Richtigkeit der Übersetzung erregen. Doch der ganze Inhalt des folgenden läßt jeden Zweifel beiseite stehen. Zu *UŠ* = „penis" vgl. M 3424; — *dun*, Br. 9879 = *ḫarâru* „graben, bohren". Zu *e-a* „im Schoße" vergleiche unten zu Z. 32. — Der Umstand, daß Enki der Vater Ninellas = Ninturs ist (die verschiedensten Namen wechseln in unserm Texte für diese Göttin, siehe obige Anm.), kann gleichfalls nicht gegen die Richtigkeit der Übersetzung angeführt werden; denn II, 31 (vgl. 33) hebt deutlich genug hervor, daß Enki „per nefas" die Ninella zur ‚Gemahlin' machte.

25. *gìr-gìr* (Delitzsch, *Sum. Gl.* S. 89 will *gigri* lesen) heißt „eindringen"; auch „sich verbergen" (*ḫalâpu*). — *gìr-gìr* = „Versteck" ist Vermutung, die sich auf die Gleichung *gìr* = *ḫalâpu* stützt; *ḫalpu* scheint nämlich „Versteck, Bergungsort" zu heißen (vgl. Muß-Arnolt S. 316 a). Jedenfalls ist der Sinn der Zeile, daß sich Nintur der Gewalt Enkis entziehen will.

26. *zi-zi* = „entfernen" ist ein ganz gebräuchliches Wort; das *nà* (*ŠA*), mit dem es hier zusammengesetzt ist, scheint an der Bedeutung nichts wesentliches zu ändern. Dieses *nà* (in *na--ri(g)* „deponere"[1] auch als *na* auftretend) heißt „Ort, Platz"[2]. Vergleiche die Ausdrücke *nà-gub*, *nà-làḫ* = *nazâzu* (Br. 7056 f.); auch hier ändert das *nà* nichts an der Bedeutung der Verbalwurzel. — *maḫ-ḫi* = „die Hohe" wird keinem Zweifel unterliegen. Als [d]*maḫ* und [d]*nin-maḫ* begegnet die Göttin ja auch sonst. Siehe VAB IV, 128. 16; King, *Letters and Inscriptions* 201, 45.

„Herrin des Mutterschoßes"; vgl. Delitzsch, *Sum. Gl.* S. 163 unter III tùr. Möglich, daß dieselbe Göttin Nintu(r) auch zuweilen Nintu(d) genannt wurde = „Herrin der Geburt". Beide Namen werden (ohne Verlängerung) „Nintu" ausgesprochen. — Die Bedeutung des Namens Nintur = „Herrin des Mutterschoßes" ist ausschlaggebend für den Namenswechsel; Ninella, mit der Nintur identisch ist, bedeutet „reine Herrin". Man könnte versucht sein, Ninella als die Tochter Enkis, im Gegensatz zu Nintur, der Gemahlin Enkis aufzufassen. Allein schon V. I, 8 und 11 wird Ninella auch als Gemahlin Enkis bezeichnet. V. II, 31 wird Enki der „Vater der Damgalnunna" genannt; Damgalnunna ist aber auch sonst als Gemahlin Enkis bekannt. Es ergibt sich somit, daß in unserem Texte Ninella, Nintur, Damgalnunna, Ninḫarsag, und auch Ninkur nur verschiedene Namen ein und derselben Göttin sind.

[1]) In den Wirtschaftstexten überaus häufig mit „fällen" zu übersetzen.

[2]) Vgl. Br. 7048, M 5046: *ŠA* (*nà!*) = *pid tnu* „Ständer, Tisch" u. dgl.

27. „Zu ihm“ liegt in dem *ne-in*. Vgl. meine *Verbalpräformative* S. 27 ff. — Zur Lesung *ne* (anstatt *bí*, wie Poebel will) siehe meinen Aufsatz in OLZ 1914 Sp. 346 ff.: *Ist das Verbalpräfix NE bí zu lesen?*

31. Damgalnunna, als Gemahlin Enkis bekannt, wird hier ausdrücklich nochmals als Tochter desselben hingestellt. — Nicht ohne Grund will der Dubsar hervorheben, daß Enki der Vater Ninturs war. Die ganze Darstellung hier und im folgenden klingt als starker Vorwurf.

32. Das falsche Verständnis gerade dieser Zeile, die im folgenden mit einer kleinen Modifikation noch mehrmals wiederkehrt, ist für die Auffassung Langdons so verhängnisvoll geworden. — Daß *a* nicht notwendig mit *ša(g)* zusammen zu einem Begriffe „Feld“ werden muß, zeigt Br. 11 587. Somit kann *a* als „Same“ und *ša(g)* etwa als „Schoß“ aufgefaßt werden. Zu letzterem vgl. Br. 8005 *ša(g)-gál* = *ṣît libbi* (vgl. *mâru ṣît libbišu*). Deutlich voneinander getrennt finden sich die beiden Worte in Gudea Zyl. A 3,8: *a-mu ša(g)-ga šu-ba-ni-dú(g) unù-a ni-tu(d)-e* „meinen Samen (d. i. den Samen, der mich bildete) hast du im Schoße empfangen (und) im *unù*(-Heiligtume) hast du mich geboren“. Siehe zu dieser Stelle unten im Aufsatze zum Gudea-Zyl. A. Auch das Ideogramm für *erû*: ŠA(G) + A beweist, daß *ša(g)* auch für „Schoß“ u. dgl. gebraucht wird, und daß *a* in derartigen Verbindungen „Same“ heißen kann. — Aber wir haben auch einen ausdrücklichen Beleg bei Brünnow für die Richtigkeit unserer Auffassung; freilich ist die Stelle bisher nicht verstanden worden. Br. 11 588 haben wir die Gleichung *a-ša(g)-dib-dib-ba* = *ṣubburu* (*ṣuppuru?*) *ša* [illegible]. *ṣubburu* heißt „capere“; so wird es gebraucht vom Herzen = „erregen“; von der Schlinge[1]. In unserem Falle heißt es „concipere“, und das bis jetzt unverstandene [illegible] ist = *îqi* „Schoß“ (חיק), vgl. Muß-Arnolt Sp. 89a. *ṣubburu ša iqi* hat nach Br. 5876 auch noch das Ideogramm *e-KAL-KAL-ga*. Dazu vergleiche man Br. 7190: *šu-KAL* (= *li-ru*) = *kirimmu!*

[1]) *ṣubburu* (= *ṣuppuru*) *ša alâki* (vgl. bei Delitzsch, *Handwörterbuch*) gehört nicht hierher; es bildet einen eigenen Stamm; vgl. Gesenius, *Handwörterbuch*[13] צפר IV (S. 712 b). Aber *ṣupru* „Kralle“ (= der Packer) wird hierherzustellen sein. Dann ist *ṣuppuru* zu lesen.

Es ist dieses *iqu* allem Anscheine nach dasselbe Wort, welches sich in den Lexica als *iku* findet und mit „Graben" u. dgl. übersetzt wird. Daß *iqu* zu lesen ist, zeigt deutlich M 673. Auch Delitzsch liest neuerdings (*Sum. Gl.* S. 29 unter I. c. im Gegensatz zum *Handwörterbuch*, aber in Übereinstimmung mit WB S. 231) *iqu*. Die Auffassung als „Graben" trifft nicht ganz das Richtige: *iqu* ist vielmehr der den Graben einschließende Erdwall (das gleiche gilt vom sumerischen *e*). Die eigentliche Bedeutung von *iqu* ist „Einschließung, Umgebung": auch חֵיק geht ja auf einen Stamm حاق „umfassen" zurück. Aus der Bedeutung „Einschließung" entwickelte sich auf der einen Seite der Begriff „Schoß, Busen": auf der andern Seite „Wall"; *e-pà* ist „Wall-Graben" oder auch „Graben-Wall", der gelegentlich als Grenz-Wall (resp. -Graben) dient. Das Semitische gibt diesen Begriff wieder durch *iqu u palgu* „Wall und Graben". Beachte noch *i-ku iš-pu-uk* (II R 38, 21 b) = *e si-ga*, vom Aufschütten des Walles (gegen Delitzsch, *Sum. Gl.* S. 29). — Die nähere Darlegung und Begründung dieser Auffassung würde an dieser Stelle zu weit führen. Hier sei nur noch auf den parallelen Sprachgebrauch im Sumerischen hingewiesen: *li-ru* heißt „Umschließung, Umgebung" u. dgl. und *kirimmu* „Schoß, Mutterleib". — *dib, ri ga dù(g)* sind mehr oder weniger Synonyma.

Durch die Auffassung *ṣubburu* = „concipere" gewinnen auch noch andere Gleichungen neues Licht. Br. 10944f. wird *SAL-MAL-MAL* gleichgesetzt mit *muṭarritu, muṣabirtu* (vgl. M 8399: R = *muṣabbirtu*). Ersteres (von *erû*) wird wohl heißen: „die Geschwängerte"; letzteres: „die, welche empfangen hat." Die Lexika fassen beide Worte als Bezeichnungen für „Sängerin" auf, weil Bezeichnungen für Sängerinnen im Syllabar darauf folgen; vgl. ZK S. 300 und 413. Allein da in dem betreffenden Abschnitte nicht nur Worte für Sängerinnen angegeben werden (*SAL-ÙR* = *ša abusite* ist „Stallmagd", aber gewiß nicht „Sängerin"!), so spricht auch nichts dafür, daß *muṭarritu* und *muṣabbirtu* Sängerinnen[1]

[1] *muṣappirtu* würde etwa „die Zwitschernde", und *muṭarritu* „die Krächzende" heißen. Ob man so die „Sängerinnen" in Babylonien genannt haben wird? Galant wäre das wenigstens nicht gewesen! Es ist übrigens die Existenz eines Wortes *tarû* („krächzen") sehr fraglich. — Auch ob *kirriktu* in diesem Syllabar ein Wort für Sängerin ist, muß als sehr fraglich hingestellt werden.

sind. Für *muṣabbirtu* ist noch folgendes Ideogramm angegeben: *SAL-KU-DU-BA* (Br. 10597). Wie soll man *MAL-MAL* (*gà-gà*) und *KU-gub-ba* als „singen“ erklären? — Selbst wenn sich die Auffassung *ṣubburu ša iqi* = „empfangen, vom Schoße (gesagt)“ nicht bestätigen sollte, bleibt die gegebene Übersetzung unserer Stelle doch wohl unantastbar.

33. Vergleiche das zu Z. 22 Gesagte. Mit Nachdruck wird noch hervorgehoben: „den Samen Enkis“.

34ff. Da Nintur die Göttin der Geburt ist, geht bei ihr der ganze Prozeß der Mutterschaft schneller und glücklicher (vgl. 43ff.) von statten: sie benötigt nicht neun Monate, sondern nur neun Tage.

42. Man könnte an und für sich im Zweifel sein, ob *itu nam-SAL-a-ka* nicht zu übersetzen sei: „Monat der Geburt“. Aber *nam-SAL-a* scheint an sich eher „Schwangerschaft“ zu bedeuten; zudem begegnet das Wort auch Boissier, *Documents Assyriens relatifs aux Présages* S. 92 Z. 5 und 6, wo es sicher „Schwangerschaft, Schwängerung“ bedeutet. Z. 4f. (Wenn einem Manne, der zu einem Weibe geht, das und das begegnet,) „so wird . . . dieser Mann sogleich ‚geschlagen‘ und hernach wird er erkranken *u A NAM-SAL-A-KA ḫa-ṭi* und das Kind der Schwangerschaft verdirbt.“ Z. 6: | *amêlu e-piš NAM-SAL-A-KA SAL-šu* „Wenn ein Mann die Schwängerung seines Weibes vollzieht“.

43. Warum liest Langdon *lum* für *LI*? Es ist dasselbe Zeichen *LI* wie R. II, 17 u. a. — Der wunderliche Vergleich (vgl. „wie geölt“) soll gewiß besagen, daß die Herrin des Geburtswesens ohne alle Beschwerden gebar. Vgl. oben zu V. II, 34ff. — Wie die Vergleichspartikel zu lesen ist, *gim* oder *dim*, steht noch nicht fest. Ich halte mich an Thureau-Dangins Transkription; der Grund, den man für *dím* ins Feld führt, daß nämlich diese Partikel oftmals mit *-dam* wechselt, ist nicht stichhaltig, da *-dam* immer aus *d-ám*, *da-ám* entstanden ist. Andererseits darf man für *gim* auch nicht das semitische *kima* anführen.

44f. Die Ergänzungen sind wahrscheinlich, aber nicht sicher. Gewiß haben aber Parallelnamen für Nintur dagestanden. Vgl. V. III, 19f. und 38.

46. Beachte die Schreibung *tu-ud*, nicht bloß *TU* = *tu*(*d*). Auch aus diesem Grunde wird man nicht *ᵈnin-tu*(*d*) lesen dürfen (vielmehr *ᵈnin-tu*(*r*)). Vgl. oben zu V. II, 21. — Wie dieses Kind

Ninturs hieß, erfahren wir nicht. Aus der Vergleichung der Parallelstellen (19f. und 38) wird es auch sehr unwahrscheinlich, daß der Name etwa in der Lücke gestanden habe.

V. III, 1. Die Ergänzung des Schlußzeichens zu *tú* (= *ŠU* + *ELTEG*) macht nach den vorhandenen Spuren wohl kaum Schwierigkeit; vgl. das Zeichen V. I, 26. — Im Texte steht *gú-id-da-ge*; *šu* gehört wohl zum folgenden.

3. *PAP-ŠĬG-NUN-ME* nach Br. 1202 = *i-si-mu* = *ilusmû sukkal* *den-ki-ga-ge!* Vgl. auch M 688; *Deimel*, *Pantheon* Nr. 954 (das *EN* scheint nicht zum Namen zu gehören).

4. *galu-dumu*; „ein Menschenkind" wird man nicht übersetzen dürfen, da Nintur doch als Tochter Enkis hingestellt wird (V. I, 31). Wenn Nintur in unserem Texte ursprünglich bloßer Mensch wäre (folglich auch die von ihr geborenen Kinder), so bekäme der ganze Mythus eine andere Gestalt. — *šá(g)* = *damiqu*. — *zu-te* = *zâru* „sich widersetzen, sich sträuben; hassen" (worauf schon Langdon S. 75[5] hinweist). Man könnte versucht sein, für *ZU-TE-BI*: *zu-ub-bi* zu lesen (*TE* und *UB* werden ja in unserm Texte nicht unterschieden. Vgl. oben I, 15f. u. unten zu V. III, 12). Allein ein Verb *zub* ist uns nicht bekannt.

6. *mu-na-ni-ib-gí-gí* „brachte zu ihr die Botschaft", vgl. Br. 6330.

9. Eigentlich: „mein Herr ist mit überreichem (Macht)glanz bedeckt". — Nintur soll diesmal durch den Hinweis auf die Macht Enkis zu Willfährigkeit gebracht werden.

10. *aš-a* = „zusammen" = zu dem Herold. Möglich auch, daß der Sinn ist: „sofort" („in einem").

11. *2 gu-ma*, vgl. R. I, 22. Die Übersetzung „zusammen" geht von *gú* = *napḫarum* aus und setzt voraus, daß auch dieses *gú* eigentlich *gun* lautet (vgl. Delitzsch, *Sum. Gl.* S. 111); da im Auslaut *n* oftmals mit *m* wechselt, könnte ein *gu-ma* für *gun-ma* entstehen. Zur phonetischen Schreibung *gu* vgl. M 8518. Ich halte es aber auch für möglich, daß *gu-ma* nur das phonetisch geschriebene *kam-ma* (nach Zahlen) ist, so daß nur „beide" (ohne „zusammen") zu übersetzen wäre. — Daß auch der Herold vor Enki gebracht wird, darf nicht befremden; er mußte sich ja erst vorstellen, nachdem er seinen Auftrag ausgeführt. — Zur positiven Bedeutung von *nam-* siehe meine *Verbalpräformative*. Langdon scheint sie nicht zu kennen. Wozu sonst die Anm. 76[4]?

12. *GAB*--*tab* wird die Bedeutung haben: „sich niederwerfen“ Vgl. *GAB* (*du*) = *labânu*: (M 3003: *GAB* = *kimru*!) u. a. *tab* „hinzufügen, hinzukommen“, also etwa: „sich auf den flachen Boden werfen“. Oder ist zu übersetzen: „(als) sie vor ihn hin kam“? Vgl. *GAB-šu-gar* = *maḫiru* u. a. Aber die parallele Formbildung im folgenden Ausdrucke spricht auch für einen parallelen Sinn für *GAB-im-ma-an-tab*. Zur Bedeutung von *tab* = „auf etwas legen, richten“ vgl. auch *igi-tab* Br. 9315. M 7029 f. (dazu Langdons Zusatz Babyloniaca III).

pi(l) im-ma-an-su-ub. *pi(l)-lá* nach M 3158 = *lu'u* „beschmutzt“; deshalb wird man auch ein Wort *pi(l)* = „Schmutz, Staub“ annehmen dürfen. Zur Lesung siehe *pi-il*, M 5973. Das gleiche Wort (*pil*) findet sich auch noch R. II, 47; siehe das. Desgleichen liegt es vor, wie es scheint, in den öfters wiederkehrenden, falsch verstandenen Redensarten: *uru* oder *uš-bi mu-azag NE im(-ma)-ta-lal* (vgl. z. B. Gudea Statue E 2, 21 f. und 3, 11 f.), wo Thureau-Dangin übersetzt: „die Stadt“ resp. „das Fundament hat er gereinigt, und . . . . durch Feuer“. *NE* liest Thureau-Dangin hier nämlich *izi*. Es wird aber aufzufassen sein: *pi(l) im(-ma)-ta-lal* „(er reinigte die Stadt, resp. das Fundament,) entfernte daraus den Schmutz“. *lal* = „entfernen“ vgl. Br. 10097 = *maṭû*, M 7579 = *baṭâlu*; auch von *LAL* = *nadû*, *šakânu* u. a. kommt man zum Begriffe „entfernen“, weil das Wort mit *-ta* „von, weg“ konstruiert ist; auch *LAL* = *tarâṣu* könnte (mit *ta*) in Frage kommen, etwa: „wegfegen“.

su-ub ist gewiß anstatt *su-te* zu lesen; *TE* und *UB* werden in diesem Texte nicht unterschieden; vgl. oben zu I, 15 f. u. III, 4. — *su-ub* „küssen“ vom Boden (= Zeichen der Ehrfurcht) ist ganz gebräuchlich.

13 ff. Vgl. schon oben zu II, 32 ff.

21 ff. Vgl. schon oben zu III, 1 ff.

27. Hier fällt der Wechsel in der Satzkonstruktion auf: anstatt „sie wird sich nicht sträuben“, wie es in der Parallele III, 7 heißt und wie noch Enki III, 24 zu sprechen beauftragte, sagt der Herold: *su-in-nin-ni*. *nin* lese ich anstatt *SAL* + *KU*; *nin* heißt „Herrin, Herr“, jedenfalls auch (als Verb) „herrschen, regieren, dirigieren“. *su* ist *ṣurru* „Herz, Gedanke“ usw.

39. Das dritte Kind, das Nintur gebar, ist offenbar Tagtug.

Seinen Namen erfahren wir, weil er im folgenden die Hauptrolle spielt. Zur Etymologie des Namens möchte ich nur darauf hinweisen, daß *TAG-* in Eigennamen *liptu* (*lipit*) zu lesen ist, vgl. BA VI, 3 S. 80. Vgl. die Rolle, die Tagtug (als Enlil!) spielt (R. II, 45 ff.). — *sal-dim* „mit Herrlichkeit umgeben". *sal* in dieser Bedeutung („Herrlichkeit, Schönheit") liegt auch vor in dem häufig vorkommenden Ausdruck *sal-dù(g)* = *kunnû* „schön machen, parare" (Thureau-Dangin übersetzt *sal-dù(g)* mit „Sorgfalt zuwenden"). *sal-dim* und *sal-dù(g)* werden Synonyma sein. Vgl. auch unten R. I, 13; 48; 44. An der letzten Stelle bedeutet *sal-dim* „honorare", also „schmücken" im übertragenen Sinn. Auch *zag-sal* „Preis!" gehört hierher; vgl. unten zu R. III, 51. Vgl. ferner zu R. III, 23 (*nam-sal-la-na* „in ihrer Herrlichkeit"). Möglicherweise ist auch das Ideogramm für *nin* „Königin" *SAL + KU* mit diesem *SAL* zusammengesetzt: „Herrlichkeit + thronen".

in bedeutet nach Br. 4225 *tubašu*, *lubšu*. Am Schlusse fehlt nichts mehr. Vgl. die Autographie. Das letzte Zeichen scheint *šù* ( ) zu sein, welches vor allem die Bedeutung „bedecken" u. dgl. hat. Man vgl. zu „(Kopf)bedeckung" das Ideogramm (*kubšu* „Kopfbedeckung"), welches aus *SAG* „Kopf" und *ŠU* (wird ganz parallel mit gebraucht) zusammengesetzt ist. Ferner beachte Meißner, *Assyr. Forsch.* I S. 61, 34: ^{giš}*KA-ŠU*[1] (-*APIN*) = *asumatu*. Was dieses Wort heißt, wissen wir zwar nicht; doch muß es ein paralleler Ausdruck zu *kubšu* „Kopfbedeckung" sein, weil es (vgl. ibid. 33) mit diesem Worte in einer Rubrik steht[2]. Da in dem Ideogramm das *KA* auch die Bedeutung „Haupt" hat, wird auch „Kopf-Bedeckung" sein.

40. ^{d}*nin-tu(r)-ri*; das *-ri* zeigt, daß *tu(r)*, nicht *tu(d)* zu lesen ist. — Nach ^{d}*tag-tùg* fehlt mehr als *-ra* (wie Langdon will); vgl. die Autographie. Sonst hätte der Dubsar für *gù-mu-na-de-e* keine neue Zeile benötigt. Da in Z. 39 das Subjekt noch unbestimmt ist, erwarten wir in Z. 40 die Wiederholung dessen, was in Z. 39 gesagt wurde (wie es in der sumerischen Poesie so oft Gebrauch ist: eine Art Parallelismus).

[1]) Zeichen   [2]) Vgl. oben S. 14.

41. *na--ri(g)* wird nicht nur in kultischem Sinne „reinigen“ gebraucht, sondern bedeutet auch allgemein „glänzend, herrlich machen; erhaben sein“. — Ob das *mu* nach *na-ri(g)* mit diesem zusammengehört und „meine“ bedeutet, läßt sich nicht entscheiden.

42. Was Langdon mit *dúg(?)* wiedergibt, ist *ab*; das erste *enim* (in Langdons Umschrift) ist als *dú(g)* zum Vorausgehenden zu ziehen. Von dem *mu* nach *enim* gilt dasselbe wie von *mu* in 41.

43 f. Die Ergänzung Langdons ist schon deshalb unmöglich, weil nicht alles in die Zeile gehen würde.

R. I, 18. Tagtug soll sich vor das Throngemach Enkis begeben, vgl. R. II, 35 ff. — Zur Übersetzung des Namens vergleiche Br. 11140: *gu* = *zîmu* „Schein[1], Glanz“. Eine Auffassung: *é bara(g)-gu UL-UL-ba* „Haus, in dem der (Götter)thron steht“ wird nicht angehen, da *UL* — „stehen, gestellt sein“ nicht belegt ist. — Die Lesung *-ab* (statt Langdons *um*) scheint nach der Autographie keine Schwierigkeit zu machen. Während *-ab* in Imperativformen oft belegt ist (vgl. Poebel, *Grammatical Texts* S. 57; 61; 62; siehe auch bei Brünnow S. 550 b), findet sich ein *-um* meines Wissens überhaupt nicht.

19. *rab* nach Br. 4244 *rabbu* „groß, gewaltig“. Die Lexica stellen dieses Wort freilich nicht zu dem Begriffe „groß“, sondern wollen eher das Gegenteil darin finden. Vergleiche noch zuletzt Delitzsch, *Sum. Gl.* S. 174 unter rab. Es gibt freilich ein Wort *rabbu* „klein, demütig“ u. dgl.; daß aber *rabbu* mit dem Ideogramm *RAB* „groß, gewaltig“ bedeutet, geht zur Evidenz aus M 2817 — Hrozný, *Ninrag* Taf. III 19 f. hervor: *lugal-rab an-na gú-gal dingir-ri-e-ne-ge* = *šar-ru rab-bu* ^ilu^*a-num a-ša-rid ilâni*; vgl. noch ibid. Tafel VII, 15. Auch die bei M 2817 gegebene Gegenüberstellung der Tempelnamen *é-RAB-ri-ri* und *é-GAL-ri-ri* ist sehr instruktiv. Das Ideogramm *RAB* ist offenbar nur eine Modifikation von *LUGAL*, muß deshalb auch eine ähnliche Bedeutung haben. Da das Zeichen *RAB* in der alten Zeit nicht vorkommt, wird man den Schluß ziehen dürfen, daß Begriff und Sache erst der semitischen Zeit angehört. — *ga-ra* doch wohl für *gar-ra*: *-an* = Nasalierung.

20. ^túg^*sú-nun-túg-tu(r)* (vgl. M 8096; danach Br. 7214 zu ver-

[1] Das Wort bedeutet auch „(Äußere) Erscheinung“.

bessern) ist ein ganz gebräuchliches Wort für „Schlinge, Fessel“ (vgl. schon Langdon S. 79[1]). Da Nintur in unserem Texte offenbar eine List anwendet, paßt die gewöhnliche Bedeutung des Ideogrammes sehr gut. Enki soll in seinem (eigenen) Hause durch List gefangen werden. Schade, daß durch die Lückenhaftigkeit des Textes nicht ganz klar wird, worin die List bestand und wie der Hergang war.

22. Zu *2 gu-ma* siehe oben zu V. III, 11. Diese Stelle scheint jedenfalls zu beweisen, daß beide, Nintur und Tagtug, in dem Garten Enkis arbeiteten, wenn auch das folgende den Eindruck erweckt, als sei Tagtug allein dort beschäftigt. — *da-ni* „in seiner Umgebung“, vgl. M 4764: *da* = *šaḫâtu* „Seite, Umgebung“; beachte dortselbst besonders *da-bi* = *šaḫatušu*.

25. Das letzte Zeichen ist doch wohl sicher *ra* (= *raḫâṣu*).

26. Langdons Umschrift läßt nach *nu-giš-sar* mehrere Zeichen aus. Zunächst dürfte *gir-ra* sicher sein. Vor *ba-nu* scheint nur *ki* möglich zu sein. *ki-ba* heißt „unterer Teil“, Gegensatz: *an-ba* „oberer Teil“. Vgl. Br. 106. Als Verben bedeuten die beiden Worte: „unten“ bzw. „oben abschneiden“. Siehe auch M 7307: *ki-ba an-si-ir* = *muškalṣîtu* „sie entwurzelt“; *si-ir* „tilgen“, vgl. Delitzsch, *Sum. Gl.* S. 225 unter zé-ir, zi-ir; *ki-ba* „der untere Teil“; freilich könnte *ki-ba* hier heißen: „von seinem Orte“. Vgl. zu *ki-ba* „unterer Teil“ auch *sig-ba* mit derselben Bedeutung: Gudea Zyl. A 4, 18 *sig-ba-ni-a-šú* „zu dessen Füßen“.

27. *gú* = „Kleid“, vgl. Br. 3219 (*nalbašu*). Diese Gleichung zeigt, daß Delitzsch' Erklärung (*Sum. Gl.* S. 104) von [tug]*gú-è* nicht das Richtige treffen kann. *gú--è* „sich bekleiden“ erklärt er als: „eigentlich den Nacken, die Schulter frei lassen?“ *gú--è* dürfte vielmehr heißen: „ein Kleid darüber (= außen) sein lassen“. „Kleid“ also = „äußere Hülle“. — *gú-da--lal* hier eigentlich „zusammenbinden“, wohl im Sinne von „aufschürzen“.

35f. Siehe oben zu R. I, 18f. — Wie sich aus Z. 39; 43ff. ergibt, befindet sich Tagtug nicht im Throngemach, sondern vor demselben (vor der Abgrenzung?).

37. Die Lesung des Ideogrammes *PA* in der Bedeutung „Zepter“ ist noch nicht gesichert. M 749 findet sich freilich ein phonetisch geschriebenes *mu-du-ru* für „Zepter“. Daraus folgt aber nicht, daß dies das einzige Wort für diesen Begriff und die Lesung

für *PA* = *ḫaṭṭu* ist. Ob der Lautwert *ḫat* vom semitischen *ḫaṭṭu* abgeleitet ist und im Sumerischen sich nicht findet, wie Langdon, *Babyloniaca* III S. 177 will, ist jedenfalls noch ganz unsicher. Ich behalte die Lesung *ḫat* für „Zepter" einstweilen noch bei.

38. *gìr- -DU* in der Lesung *gìr- -gub* „warten"; in der Lesung *gìr- -gin* „schreiten". Vgl. die Belege bei Delitzsch, *Sum. Gl.* S. 93.

39. *ig-kid*; es gibt freilich auch ein Wort *IG* = *gál* „öffnen". Da aber auch *kid* „öffnen" heißt, wird *IG-kid* wohl = „Türe + öffnen" sein. *IG* = „Türe" ist aber jedenfalls *ig* zu lesen, wie das semitische, aus dem Sumerischen entlehnte, *ikku* beweist.

41. *ḪUL* heißt nicht nur „Freude" (*ḫul*), sondern ist auch das Ideogramm für „Gurke" (in der Lesung *ukuš*). Auch Urukagina Kegel B (u. C) 4, 13 ff. liegt das Wort vor: *gan-ša(g)-ga dingir-ri-ne-ka ki-sum-ma ki-ukuš pa-te-si-ka e-gál-lam* „die guten Felder der Götter bildeten die Zwiebelfelder (und) Gurkenfelder des Patesi". Was diese Auffassung angeht, so hat schon Thureau-Dangin für *ki-sum-ma* (welches Wort in den Feldtexten sehr oft begegnet) das Richtige erkannt (OLZ X Sp. 445[2]). — *-si* ist jedenfalls phonetische Ergänzung: auslautendes *-š* wird ja so oft mit *s* verlängert, vgl. *uš-sa*. Möglich wäre auch, *si* als „Pflanzung" aufzufassen, vgl. Br. 3394: *SI* = *mêrišu*. Aber eine derartige Verbindung ist sonst nicht belegt, und das Wahrscheinlichste ist, daß Tagtug sagen will, er ziehe Gurken, *ma* Datteln usw. — *gišma* ist, wie mir P. Deimel mitteilt, nach Ausweis der Wirtschaftstexte mit Bestimmtheit als eine Dattelart anzusehen (gegen die jetzt gewöhnliche Ansicht: *gišma* = „Feige"). Vgl. schon Zimmern, *Ritualtafeln* S. 98, 46, wo eine Variante zu suluppu *gišma* bietet. Ferner ibid. S. 176, 13 Anm. 1. („Wohl eine ähnliche Frucht, wie *suluppu*, Datteln . . ."). Zum Wandel der Anschauungen siehe bei Meißner unter 4837.

42. Das erste Zeichen (Langdons X) dürfte sich mit Bestimmtheit als *ḪE* = *gán* und 𒈫 „doppelt" entpuppen. Eine andere Identifikation scheint mir wenigstens unmöglich zu sein. Das Zeichen *ḪE* in der Lesung *ḫe* (als Wunschpartikel) wird ja in unserem Texte etwas anders geschrieben, vgl. V. II, 14 u. ö. Das schließt aber nicht aus, daß dieses Zeichen in der Lesung *gán* die vorliegende Form haben kann. In dieser Lesung wird ja auch das assy-

rische Zeichen schräg geschrieben. Von diesem schräg geschriebenen Zeichen unterscheidet sich das in Frage stehende nur dadurch, daß nicht auch die beiden unteren Keile die schräge Lage einnehmen. *gán* (vgl. M 2692) bedeutet „Gesamtheit, Fülle"[1] u. dgl. Die beiden senkrechten Keile sind als Zeichen für „doppelt" anzusehen. Tagtug, der ja schon mit der Gottheit ausgerüstet ist, soll in doppeltem Maße derselben teilhaftig werden, d. h. er soll ein Hauptgott werden. Vgl. zu Z. 48. — Mit dem Zeichen *IJE* sind verschiedene Namen von Gottheiten zusammengesetzt.

44. Siehe oben zu V. III, 39. Beachte hier die Konstruktion mit *-ra*.

45. *gar-ra-na*: *gar* ist das, wo Enki sitzt, sei es Thron oder Gemach. Nach dem folgenden zu schließen, ist wohl das Throngemach gemeint.

46f. Vgl. oben zu R. I, 18f.

48. *kub* ist „Tiara, Turban": vgl. Br. 2690: *lu kub-bu* = *kuppu* „Turban-Anfertiger". Siehe auch M 1762: *kub-zi* = *ašaridu*, doch wohl als „der Tiara-Träger" gedacht; beachte, daß auch in unserer Zeile das Verb *zi* gebraucht ist. — *šu- -sig-gi*: nach Br. 7180 bedeutet *šu-sig-sig* = *rikisu*.

R. II, 7ff. Die Ergänzungen könnten an sich gewagt erscheinen. Dennoch dürften sie das Richtige treffen. Von Zeile 20 an werden acht Pflanzen erwähnt, deren „Schicksal" Enlil bestimmte. Wenn nun hier berichtet wird, daß Pflanzen gezogen wurden, und wenn auch hier gerade acht Namen einzusetzen sind[2], so liegt doch nichts näher, als die von 20ff. bekannten einzusetzen. Vgl. Z. 17f., was sich sowohl auf das vorausgehende als auch das folgende bezieht.

Wer Subjekt in diesen Zeilen ist, ist nicht recht ersichtlich: vielleicht Tagtug, vielleicht aber auch Nintur (beachte daß sie 17ff. mit Berufung auf diese Pflanzen zu Enki geladen wird), oder beide?

15f. Vergleiche oben zu V. III, 2f.

---

[1]) Auch als Ordinalzahlzeichen bedeutet *gán* (= *kam*) „voll sein" bzw „voll machen". Beachte, daß das Altägyptische und das Koptische die Ordinalzahlen mit einer Partikel „füllend" bilden.

[2]) Langdons Umschreibung ist ungenau; vgl. die Autographie

17. Enki bestimmt den Heilkräutern das „Schicksal“; beachte, daß im Ea(Enki)-Kult die Heilkräuter eine große Rolle spielen.

18. Der Sinn ist: allen in Frage stehenden Pflanzen habe ich das Los bestimmt. Durch diese Wendung wird verhindert, daß nochmals sämtliche Namen aufgezählt werden. — Zu *e* „sprechen“ u. dgl. siehe Br. 5843 (*qabû*) und M 4157 (*qibû*). — Warum Enki zu seiner Einladung auf diese Schicksalsbestimmung hinweist, ist mir nicht klar.

20. *ú-giš* (wie alle im folgenden genannten Pflanzen) nach Z. 36 eine, sei es in ihren Blättern oder Früchten, zu medizinischen Zwecken gebrauchte Pflanze. — *mu-na-ab-bi* „näherte sich zu ihr“; *bi* hat nach Br. 5128 die Bedeutung *ṭeḫû*. Daß diese Bedeutung hier einzusetzen ist, befürwortet meines Erachtens der ganze Kontext; auch ergibt es sich aus der Parallelstelle Z. 34: *mu-na-ab-te*.

21. Man wird im Zweifel bleiben müssen, ob hier und im folgenden das *mu-na* in *mu-na-kud-dé* (und *mu-na-sir-ri*) bedeutet „für ihn“ d. i. „sich, sibi“, oder aber: „ihm (abreißen)“ im Sinne von „davon“. Vergleiche Šurpu 5, 162: *šu el-a-ni-ta mu-un-na-an-tar-tar-ru-da*; dieser Satz ist im Semitischen übersetzt mit: *ina qâtê-šu ellêti ú-par-ri-*`. Genau wird man übersetzen müssen: „(Marduk . . .) riß mit seinen heiligen Händen (die Schnur) ihm weg“, d. h. von ihm ab. Vgl. schon meine *Verbalpräformative* S. 48, 25 ff. Dementsprechend wird man geneigt sein, auch an obiger Stelle *mu-na* als „davon“ aufzufassen[1]. — Ob am Schlusse *ba-kú-e* (mit Langdon) gelesen werden darf? Die Zeichenreste sprechen entschieden dagegen. Auch die Analogie mit dem folgenden kann nicht mit Bestimmtheit angeführt werden, da nur das dem Verb *sir* entsprechende Wort (*kú*) erhalten ist, hingegen in keinem Falle das dem Verbe *kud* entsprechende. Es ist deshalb sehr wohl möglich, wenn nicht wahrscheinlich, daß in den Sätzen mit *kud* ein anderes Verb im *ba*-Satze einzusetzen ist. Vielleicht sind die Worte *kud* und *sir* so voneinander unterschieden, daß *kud* „abreißen“, von Zweigen, Blättern bedeutet, *sir* aber „abpflücken“, von der Frucht. Dann würde sich ergeben, daß dem *kud* ein anderes Wort als *kú* „essen“ entspricht (vielleicht ein Wort für „einreiben“ oder dgl.).

[1]) Vgl. schon Langdon S. 81[2].

22. In den Wirtschaftstexten begegnet sehr oft ein *giš GEŠTIN + KUR*; es handelt sich da um einen Baum, dessen Holz zur Anfertigung von Gebrauchsgegenständen, z. B. von Pflugscharen gebraucht wird. Möglich, daß dieser Baum hier gemeint ist; die Bezeichnung *ú* ist wohl keine Instanz gegen diese Annahme. — Vgl. oben zu Z. 20.

23. Zu *mu-na-sir-ri* vgl. oben zu Z. 21.

26. *ú-a-gùg* findet sich Br. 11428 = *êlpitu mê burki*; vgl. noch Br. 1375 (u. M 801), wo *ú-gùg* als *elpitu* angegeben wird (außerdem stehen Br. 1376—78 und M 802—4 noch andre Namen für die *ú-gùg* Pflanze; diese Pflanze hat sich also einer großen Beliebtheit erfreut). Wenn die Identifizierung Langdons das Richtige trifft[1], dürfte es sich um eine Pflanze handeln, die gegen Harnkrankheiten angewandt wurde. — Vgl. oben zu Z. 20.

27. Nach M 3070 *ú-am-ḫa-ra* = *kasû* ist die Vermutung Langdons, daß es sich in [*ú*]-*am-ḫa-ra* um die „cassia plant" handelt, gewiß richtig. Cassia ist eine Medizinalpflanze. — Vgl. oben zu Z. 20.

36. *-ra* (vgl. die Autographie) ist wohl als Postposition aufzufassen = „für". Was in der Lücke gestanden, ist mir nicht ersichtlich. Wahrscheinlich wird angegeben, für wen die Kräuter als Arznei dienen sollen („für die Menschen"?). — Die Auffassung des *ba-ni-in-DI* als *ba-ni-in-silim* ist sofort gegeben, wenn feststeht, daß es sich um Heilkräuter handelt. Diese Annahme wird aber schon durch die „Schicksalsbestimmung" dieser Pflanzen nahegelegt Es besteht ferner gewiß eine Beziehung zwischen diesen acht Pflanzen, denen Enki das Los bestimmt, und den acht Kindern, die Nintur gegen verschiedene Krankheiten und Bedrükkungen gebiert, und denen Enlil und Nintur zusammen das Los bestimmen, vgl. R. III, 20 ff.

38. Der Satz will besagen: mein lebendes Antlitz wird er nicht schauen, d. i. solange ich lebe, soll er mich nicht mehr zu Gesicht bekommen, solange er am Leben ist. — Oder nennt sich

[1]) Man wird einiges Bedenken hegen dürfen, ob das als *PA + SAR* erscheinende Zeichen mit *GÙG* (Br. 1369) gleichzustellen ist. Wenn man Barton (Nr. 66) glauben darf, ist das Zeichen *GÙG* bisher nur in der assyrischen Form belegt.

Nintur, die Mutter des Lebens, „das Leben?" Der Sinn wäre dann derselbe.

39. D. i. aus Furcht vor der aufgeregten Göttin.

40. Wie kommt auf einmal Enlil zum Vorscheine? Es spricht alles dafür (vgl. den Schlußteil der Erzählung), daß Enlil mit Tagtug identisch ist. In der Lücke zu Anfang von R. II wird also wohl berichtet sein, daß Enki den Tagtug zum Herrn der Luft, zum Enlil, gemacht hat. — Beachte die seltene Verbalform *mu-na-ra-*; ein neuer Beweis, daß *-ra* auch für die dritte Person gebraucht wird (vgl. meine *Verbalpräformative*).

41. *mu-e-ši-du-mu-un* wird heißen sollen: „ich habe dich ihm geboren"; das Infix *e* scheint in diesem Texte (wie in manchen anderen) tatsächlich die zweite Person bezeichnen zu sollen, wie es Thureau-Dangin in RA XI 53 darlegt. Daß das Infix *e* nicht immer die zweite Person bezeichnet und in Wirklichkeit überhaupt nicht als Element der zweiten Person in Frage kommen kann, habe ich OLZ 1914 Sp. 449 ff. gezeigt. Aber in der späteren Zeit haben die akkadischen Grammatiker sich das sumerische Verb klar zu machen gesucht und haben dabei, wie die Tabelle Bertins und auch Poebels *Grammatical Texts* zeigen, das Infix *e* mit der zweiten Person in Verbindung gebracht[1]. Daß diese ihre Spekulation, wie so vieles in diesen grammatikalen Listen, nicht das Richtige trifft, steht nach Ausweis der alten, klassischen Texte außer allem Zweifel. Es steht jetzt auch fest, daß die akkadischen Gelehrten nach den von ihnen aufgestellten Regeln Texte komponiert und überarbeitet haben. Doch darüber an anderer Stelle. Auch unser Text ist zum wenigsten überarbeitet: daß er in dieser Gestalt aus später Zeit ist, liegt ja auf der Hand. — Zu *du-mu-un* vgl. auch unten zu Z. 43.

42. *tu(d)-ḫuš-a* gehört offenbar zusammen. Zu *tu(d)* „Mutter, Gebärerin" siehe auch oben V. I, 18.

43. *mu-e-du-mu-un-nam*; diese Form zeigt, daß das Verb *du-*

[1]) Schon OLZ 1914 Sp. 453 wies ich auf diese Erscheinung hin: „Immerhin könnte man zugeben, daß man in ganz später Zeit das Infix *-e-* doch hie und da angesehen habe als in besonderer Beziehung zu der zweiten Person stehend". Doch muß ich jetzt auch zugeben, daß der Niederschlag dieser Auffassung der akkadischen Grammatiker sich auch in einigen (späten) Texten geltend macht.

mu-un lautet: dieses begegnet also neben *dumu*, *du*, *dun* (vgl. Del., *Sum. Gl.* S. 151 unter dumu: (tu-un) = ma-rum). Man kann alle diese Worte unter einen Hut bringen, wenn man annimmt, daß das Wort für Kind *du*, mit stark nasaliertem *u*, lautet. Je nachdem man dieses u länger oder kürzer aussprach, ergab sich ein *du*, *dun*, *dumu* oder *dumun* (damit soll nicht gesagt sein, daß *du* das Ursprünglichere ist).

44. *gišMAL* ist nach M 3739 = *kakku*; IV R 12 Rs. 13: *gišMAL* = *ka-ak*. Böllenrücher, *Nergal* S. 25, 45f. entspricht offenbar *ri-gmu* dem *GIŠ-KA*, und *kak-ki* dem *GIŠ-MAL*. *GIŠ-KA* wird man auffassen können als „Geklirr", eigentlich „Geräte-Stimme"; oder muß man auf M 4007: *GIŠ* = *rigmu* (?) (vgl. M 4012) hinweisen?

45. Das erste Zeichen wird wohl richtig von Langdon als *alim* aufgefaßt sein. *alim* bedeutet „Widder" und ist eine Bezeichnung für „Hoher, Fürst" u. dgl.; vgl. Br. 8883ff. Dieses Wort ist hier absichtlich gewählt, da der Widder ja das Symbol Eas (Enkis) ist. — Möglich wäre vielleicht auch, das etwas beschädigte Zeichen *dara* zu lesen; vgl. Deimel, *Pantheon*, Transcriptionis modi S. 27 Nr. 149/50. Die „Antilope" (= *dara*) war gleichfalls Enki heilig. Die erstere Ansicht verdient aber gewiß den Vorzug wegen des schönen Wortspieles. — *piš*: nach der von Langdon (S. 82[3]) angegebenen Stelle (*kiṣir šadi ina agqullat ėri lu-pi-ṣi-id*) kann über die Bedeutung von *paṣādu* — „zerbrechen, zerschlagen" u. dgl., und somit auch über *piš* kein Zweifel bestehen. Auch eine Lesung *kid* für *piš* würde auf einen ähnlichen Sinn („spalten") führen, vgl. Delitzsch, *Sum. Gl.* S. 118 unter II. kid.

46. Das erste Zeichen läßt sich leicht zu *ša(g)* ergänzen.

47. Zu *pi(l)* „Schmutz" vgl. oben zu V. III, 12. — Was mit der „andern Waffe" geschehen soll, läßt sich leider nicht ersehen.

R. III, 18. Nach *é* kann nur ein ganz kleines Zeichen gestanden haben. *ni* kommt dem Sinne und den Spuren wohl am nächsten. Das letzte Zeichen sieht einem *ír* sehr ähnlich; *ír* = *bâ'u*, vgl. Br. 5492.

19. Ob die Ergänzung das Richtige trifft, bleibe dahingestellt; was Langdon am Schlusse der Lücke noch sieht, spricht für dieselbe. Jedenfalls stand hier ein anderer Name für Ninḫarsag. — *ša-ga-ni* wird man als phonetische Schreibung für *šag-ga-ni*

auffassen dürfen. *šug* ist „Lebensunterhalt, Versorgung“, hier geht es parallel mit „Zukunft, Los, Geschick“ in den folgenden Zeilen. — *KU* (mit einem auf *b* ausgehenden Lautwert) ein gewöhnliches Wort für „stellen, festsetzen“.

20. *li* = „Zukunft“, vgl. Br. 1124. — *im-ra-an-*, ein erneutes Beispiel dafür, daß das Infix *-ra-* nicht nur bei der zweiten Person gebraucht wird. Hier wäre allerdings auch die Lesung *ní-ra an-ag-eš* möglich: „(die Zukunft) für sie selbst machten sie“; desgleichen könnte Z. 22 *ní-ra an-búr-ru-uš* gelesen werden.

22. *šu-li* ist ein substantiviertes Verb und entspricht etwa unserm „Geschick“. Zu *im-ra-an-* siehe oben zu Z. 20.

23. Die Ergänzung *s*[*al*] ergibt nach dem, was oben zu *sal* gesagt ist (zu V. III, 39), einen schönen Sinn. Vgl. auch SAKI S. 194 Votiv-Perücke 11: *HI-LI nam-sal-ka-ni*, wo Thureau-Dangin übersetzt: (der und der hat [für Ninâ]) „als Schmuckstück ihrer Weiblichkeit ([dies] angefertigt)“. Vielleicht besser: „als Zierde ihrer Schönheit“.

24. *a-na-zu* eigentlich „dein was?“ d. i.: „was, das dir zu eigen ist?“ *gig* „weh tun“, hier und im folgenden moralisch und physisch.

25. Zu *[d]ab-ú* vgl. Br. 3836, M 2505 und siehe die Bemerkung Langdons zu dieser Nummer in *Babyloniaca* III S. 163.

28. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß zweimal (25 und 28) die „Herde“ erwähnt wird. Man wird deshalb wohl an *tul* = „See“ u. dgl. denken dürfen, vgl. Br. 7810, 7793 u. a. *ú* begegnet in den Wirtschaftstexten neben *ú-ru*(*m*) und *nig-ú-ru*(*m*) als „Besitz, Habe“. Diese Auffassung wird fast zur Gewißheit, wenn man Z. 29 beachtet, wo der Gott (vgl. unten Z. 44) Nin-tul-la als Heilmittel für das *ú-tul* genannt wird. Da dieser Name offenbar ein Wortspiel bilden soll, kann nur *tul* dasjenige sein, das den Ausschlag gibt. Beachte ferner, daß Nin-tul zum Herrn von Magan wird (Z. 44); *má-gán* hat aber sicher etwas mit „Schiff“ zu tun.

30. Für die Lesung *KA* kommen vor allem die Worte für Mund, Nase und Zahn in Betracht. Wegen *[d]nin-KA-ù-tu*(*d*) wird man an *sù* „Zahn“ zu denken haben. *ù-tu*(*d*) heißt auch „formen, bilden“ (nicht nur „gebären“).

31. Zu *[d]nin-sù-ù-tu*(*d*) vgl. soeben zu Z. 30. Da diese Göttin

nach Z. 45 den Ninazu heiratet, ist sie vielleicht mit dessen sonst bekannter Gattin Ereškigal identisch. Vgl. Deimel, *Pantheon* unter ᵈNin-a-zu (S. 197). Als Göttin der Unterwelt und Rachegöttin könnte Ereškigal leicht die Göttin sein, „die die Zähne wachsen läßt". Den Namen ihres Gemahls *nin-a-zu* wollen wir nicht pressen (*a-zu* = „Arzt"), sonst kommen wir schließlich zum Resultate, daß Ninsu-utud einen Zahnarzt geheiratet habe!

33. Zu *ᵈnin-ka-si* vgl. Langdon S. 84[1].

34. *n[a-mu]*; der Anfang von *na* ist noch zu erkennen. Vgl. Z. 35. *na* = „Standort", siehe M 10159: *na* ist das gewöhnliche Ideogramm für *manzazu* in der Omenliteratur. Vgl. auch schon oben zu V. II, 26 (zu *nà-ba-ra-an-zi-zi*).

35. Den schönen Namen Nazi trägt eine Göttin; vgl. Langdon S. 84[2] und siehe R. III, 47. — *NE* gewiß ein Versehen des Schreibers.

36. Vielleicht hat man *da[-zi-mu]* „meine rechte Seite" zu ergänzen.

42. Ein *lá* ist wohl zu viel; vgl. schon Langdon. Am Schlusse ist *ne* zu vervollständigen (oder: *ne-eš*?).

44. Vgl. oben zu Z. 28.

45. Vgl. oben zu Z. 31. — Daß *ḫa-ba-an-tuk-tuk* heißt: „sie möge ihn heiraten", unterliegt doch wohl keinem Zweifel. Das Wort begegnet in diesem Sinne oft ohne *dam, nam-dam-šú* o. dgl. in der Kontraktliteratur.

46. Diese Zeile fehlt in der Autographie Langdons.

47. Vgl. zu 45 und siehe oben zu 35.

51. *zag-sal*; ich fasse die Worte auf als Interjektion. „Preis!" gilt vor allem dem Lokalgotte von Dilmun. Zum Worte siehe oben zu V. III, 39. *sal* heißt „schön, herrlich". *zag* = *tamêtu*, Br. 6493; also „Lob-Spruch". — *zag-sal* findet sich auch jeweils am Schlusse der beiden großen Gudea-Zylinder. Ich möchte dort übersetzen: (A 30, 13 ff.): „in diesem restaurierten Eninnu sei Ningirsu gepriesen! In dem Tempelbau Ningirsus Preis, so lange er besteht!" Ähnlich B. 24. Am Schlusse: „Im Tempelbau Ningirsus Preis auch nachher noch (*egír-bi*)!" — Auch das viel besprochene *eme-sal* findet hier vielleicht seine richtige Erklärung: „gezierte, gewählte Sprache (resp. Schrift)".

Gudea-Zylinder A.

Wenn auch fast alle sumerischen Inschriften, die Fr. Thureau-Dangin in *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften* (VB I) bearbeitet hat, im einzelnen noch mehr oder weniger klar gelegt werden müssen, so ist es doch eine besonders dringende Notwendigkeit, daß die zwei großen Zylinder Gudeas weitere Bearbeitungen erfahren. In vielen Punkten ist, wie mir scheint, kaum annähernd der Sinn getroffen, was ja bei den enormen Schwierigkeiten, die gerade diese Texte dem Verständnis bieten, und bei dem noch recht tiefen Stande der Sumeriologie nicht zu verwundern ist.

Und doch ist es dringend geboten, gerade diese Inschriften zu verstehen. Das richtige Verständnis dieser längsten uns bekannten einsprachigen sumerischen Texte würde sehr viel zum Aufbau der sumerischen Grammatik beitragen können. Gerade diese Texte sprechen, wie keine anderen, ausführlich vom sumerischen Tempel und seinen Einrichtungen, vom sumerischen Götter- und Religionswesen. Über den sumerischen Tempel, überhaupt vom babylonischen, wissen wir ja fast gar nichts: um so willkommener müssen uns die Berichte unserer Zylinder sein.

Es ist um so notwendiger, daß das volle Verständnis dieser Inschriften gefördert werde, da sonst ausschließlich die relativ mangelhafte Übersetzung Thureau-Dangins als Grundlage für weitere Arbeiten dient. Das kann der Sumeriologie nicht frommen, zumal wenn, wie es schon verschieden geschehen, Stellen, die Thureau-Dangin kursiv hat drucken lassen, um sie als zweifelhaft zu charakterisieren, als in ihrem Sinne gesichert übernommen werden.

Seitdem Thureau-Dangin seine Übersetzung gegeben, ist über diese Texte nur wenig gearbeitet worden. Als einigermaßen selbständige Weiterarbeit ist mir nur L a n g d o n s Übersetzung vom

Traumberichte Gudeas (1 — 7, 8) bekannt (*A Sumerian Grammar*, S. 179 ff.). Ferner ist besonders zu nennen Kmoskó, der in verschiedenen Aufsätzen in ZA einzelne kleinere, zum Teil recht dankenswerte Beiträge zum Verständnis der Texte lieferte. Meine Auffassung über viele Stellen der beiden Zylinder habe ich in *Untersuchungen über die Verbal-Präformative im Sumerischen*. BA VIII, 5 dargelegt. Auch in OLZ und ZA habe ich manche Stelle zu erörtern gesucht. Eine Übersetzung von Zyl. A 1—6, 14 gab ich in *Literarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung* 1913 Nr. 30 unter dem Titel: „Ein Traumgesicht und seine Deutung aus der grauesten Vorzeit."

Vorliegende Arbeit, die in den folgenden Heften fortgesetzt werden soll, will natürlich auch noch nichts Abschließendes bieten. Das richtige Verständnis wird nur schrittweise und zum Teile nach Um- und Irrwegen erschlossen werden können. In vielen Punkten werde ich zu Thureau-Dangins Darbietungen nichts beitragen können. Im allgemeinen hoffe ich aber, dem Verständnis der Texte bedeutend näher gekommen zu sein. Möchte die Arbeit da, wo die Fachgenossen nicht beistimmen zu können glauben werden, wenigstens Anregung zu weiterer Forschung bieten!

Den sumerischen Text möge man in SAKI S. 88 ff. nachsehen. Wo ich anders lese, wird dies eigens angegeben. Der Keilschrifttext ist zu finden bei Price, *The Great Cylinder Inscriptions A & B of Gudea* (Assyriologische Bibliothek XV), Toscanne, *Les Cylindres de Gudea* oder E. de Sarzec et L. Heuzey, *Découvertes en Chaldée* pl. 33 ff.

Übersetzung.

1 [1]Als oben und unten die Geschicke bestimmt wurden, [2]wurde in Lagaš der hohe (Königs)tempel zum Himmel erhoben. [3]Enlil warf dem En-Ningirsu einen fürsorglichen Blick zu: [4]der Stadttempel wurde prächtig ausgeführt.

[5]Das Flutwasser stieg (*alljährlich*) heran, [6]das Flutwasser Enlils stieg heran. [7]Das Flutwasser stieg heran, [8]die Hochflut des mit Glanz umstrahlten Herrn, [9]die Flut Enlils wälzte wie der Tigris Wasserwogen heran: [10]dieser Tempel des „Königs" geriet in Verfall.

[11]Des Eninnu Tempel oben und unten glänzend zu gestalten, [12]darauf richtete der Patesi, ein Mann großen Kunstsinnes, sein Augenmerk. [13]Großartiges sammelte er in (seiner) Hand. [14]*Tadellose* Stiere, *tadellose* Zicklein richtete er (zum Opfer) her, [15]die „Tafel des Geschickes" hob er aufs Haupt, [16]zum Bau des heiligen Tempels stellte er sie auf.

[17]Als auf seinen König in einem Traumgesichte, [18](als) Gudea auf En-Ningirsu den Blick gerichtet hielt, [19]sprach dieser von seines Tempels Bau zu ihm; [20]des Eninnu große Heiligtümer [21]stellte er ihm vor Augen. [22]Gudea, dessen Herz „nicht verstand", [23]brach aus in die Worte: [24]„Der Seherin will ichs erzählen, der Seherin will ichs erzählen, [25]die Deutung soll sie mir mitteilen. [26]Ich bin der Hirt; das Hohe verneigt sich vor mir; [27](aber) was das Traumgesicht mir gebracht, [28]dessen Sinn verstehe ich nicht. [29]Zu meiner Mutter will ich meinen Traum bringen. **2** [1]Möge meine Deuterin, die weise, die erhabene, [2]möge meine Göttin Ninâ, die Schwester von Sirara-ŠUM-ta, [3]mir seinen Sinn erklären."

[4]In sein Boot setzte er den Fuß; [5]nach ihrer Stadt Ninâ in den „Kanal, der nach Ninâ führt" richtete er das Schiff. [6]In den „Neukanal" mit Freuden *abseits* bog er ein. [7]Im ba-ga, dem Tempel, der zum „Neukanal" einen Graben führt, [8]brachte er ein Opfer dar, goß *frisches* Wasser *darüber*. [9]Zum Könige des ba-ga ging er, richtete an ihn die Bitte: [10]„Held, mächtiger Leu, der seinesgleichen nicht hat, [11]Ningirsu, der du [*vom*] Ozean [12][*bis nach*] Nippur herrschest, [13]Held, was mir befohlen — getreulich will ich es dir ausführen; [14]Ningirsu, deinen Tempel will ich dir bauen, [15]das Heiligtum will ich dir fertig stellen. [16]Deine Schwester, Eridus Tochter, [17]die herrliche Fürstin, die Königin, Deuterin unter den Göttern, [18]meine Göttin Ninâ, die Schwester von Sirara-ŠUM-ta, [19]möge den Weg dazu mir bahnen."

[20]Sein Rufen fand Gehör: [21]sein König (nahm) seine Bitten für Gudea, [22]En-Ningirsu nahm sie entgegen. [23]Im Tempel ba-ga brachte er die (Dankes-)Gaben dar. [24]Der Patesi ging zum Tempel der Gatumdug, zu ihrem „Liege"-Gemache. [25]Er brachte ein Opfer dar, goß *frisches* Wasser (*darüber*). [26]Zu Azag-Gatumdug ging er, [27]sprach zu ihr das Gebet: [28]„Meine Herrin, Kind des heiligen Himmels, [29]herrliche Fürstin, in Himmelshöhen weilend, **3** [1]auf des Erdenbewohners [2]Stätte wandelst du nicht; [3]Herrin, Mutter, die

Lagaš erschaffen, bist du. [4]Bei dem Volke, auf das du das Auge richtest, ist reichliche Kraft; [5]dem frommen Manne, auf den du blickest, wird das Leben verlängert. [6]Eine Mutter habe ich nicht: meine Mutter bist du; [7]einen Vater habe ich nicht, mein Vater bist du. [8],Meinen Samen' empfingst du im *Herzen* (und) gebarst (mich) im Unu(-Heiligtum). [9]Meine Göttin Gatumdug weiß, was gut ist. [10]Ich liege in Finsternis: [11]du bist mein großer *Speer*, an meiner Seite halte ich ihn. [12]Du bist es, die den *Weizen* durch die Überschwemmung wachsen läßt: [13]mit Leben erfüllest du das Herz; [14]eine weite Laube bist du: unter deinen Schatten [15]will ich mich flüchten. [16]Durch deine mächtige ,Hand' möge *ihre heilige* Rechte [17]meine Herrin Gatumdug zu mir ausstrecken. [18]Wenn ich in die Stadt komme, seien meine Auspizien günstig; [19]nach Ninâ, das vom Berge emporragt, [20]gehe mir dein guter Utukku voran, [21]folge mir dein guter Lamassu auf der Spur. [22]Der Seherin will ichs erzählen, [23]der Seherin will ichs erzählen, [24]die Deutung soll sie mir mitteilen. [25]Zu meiner Mutter will ich meinen Traum bringen. [26]Meine Deuterin, die weise, die erhabene, [27]meine Göttin Ninâ, die Schwester von Sirara-ŠUM-ta, [28]soll mir seinen Sinn erklären."

[29]Sein Rufen fand Gehör: **4** [1]seine Herrin (nahm) seine Bitten [2]für Gudea, Azag-Gatumdug nahm sie entgegen.

[3]In sein Boot setzte er den Fuß. [4]Bei ihrer Stadt Ninâ, am Quai von Ninâ, legte er das Schiff an. [5]Der Patesi brachte im „Tempel, der auf dem Plateau von Sirara-ŠUM-ta zum Himmel ragt," [6]ein Opfer dar, goß *frisches* Wasser (*darüber*). [7]Zur Göttin Ninâ begab er sich, brachte zu ihr die Bitte: [8]„O Ninâ, hohe Herrin des(r) *hochheiligen* Tempel(s), [9]Herrin, die wie Enlil die Lose bestimmt; [10]meine Göttin Ninâ, dein Wort ist zuverlässig, [11]es ist überragend. [12]Du bist die Deuterin unter den Göttern, [13]du bist die Herrin der Länder."

Kommentar.

Die Zeilen 1, 1—16 bilden die Einleitung zum Zylinder A. Sie enthalten vor allem die Erzählung der entfernteren Veranlassung zum Tempelbau. Es wird berichtet, daß der Tempel in Lagaš ursprünglich großartig gebaut war, dann aber im Laufe der Zeit

durch den Einfluß der Überschwemmungen dem Verfall entgegenging. Der Patesi von Lagaš hat es unternommen, diesen Tempel wieder großartig herzustellen. Dieser Patesi leistete alles, was ein priesterfürstlicher Tempelerbauer leisten kann: er sammelte das Material (13), brachte die erforderlichen Opfer dar (14), legte den Grundstein (15 und 16).

Zur Übersetzung und Kommentierung der Einleitung siehe auch meine Ausführungen in OLZ 1915 Sp. 361ff.: *Die Einleitungszeilen zu Gudea Zylinder A (1, 1—12)*. In wenigen Punkten weicht meine jetzige Auffassung ab.

1, 1. *An-ki-a* „oben und unten"; hier im Sinne von „im Himmel und auf Erden". Der Ausdruck findet sich aber auch in Beziehung auf Häuser u. dgl. und bedeutet dann etwa: ganz und gar. Vgl. 1, 11. Ferner 25, 13: „Das a-mer-Haus . . . *ḫar-sag zu-gin-na an-ki-a ki-ḫe-uš-sa-ám* war wie ein Gebirge, das von Blaustein von oben bis unten strotzt".

2. *me-gal-la*. In der Hommelfestschrift[1] S. 199 (*Was bedeutet parṣu?*) habe ich gezeigt, daß *parṣu*, welchem sehr oft im Sumerischen *ME* entspricht, nicht etwa die Bedeutung „Gebot, Satzung" o. dgl. hat, sondern bedeutet: dominium = Heiligtum (im engeren und weiteren Sinne); Herrscherhaus; Herrschermacht; vielleicht auch Eigentum. Die Bedeutung von *parṣu* hat *me*[2] auch an unserer Stelle. Wie häufig der Gebrauch von *me* in dieser Bedeutung ist, wird an anderer Stelle noch zu zeigen sein.

3. Zu *en* in der Verbindung *en-ᵈnin-gir-su* siehe meine Bemerkungen in OLZ 1912, Sp. 97ff.: *En-ᵈnin-gir-su in den Gudeazylindern.* Der Ausdruck bezeichnet Ningirsu immer als den im Heiligtum verehrten Gott, wie es scheint das Götzenbild. Das weibliche Gegenstück zu *en* ist *azag*: *azag-ᵈgà-tum-du(g)* (2, 26 u. ö.).

4. *uru-me-a*. Die Übersetzung: „in *meiner* Stadt" (Th.-D.) ist unmöglich. Und doch bildet dieselbe den Ausgangspunkt für die Auffassung des Prologes als Dialog zwischen Enlil und Ningirsu. Aber auch ganz abgesehen davon: ein Dialog in so unvermittelter Gestalt würde kaum bei einem modernen Schriftsteller, der alles

---

[1]) *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, Jahrgang 1916. Vgl. schon oben S. 37.

[2]) Ob *ME* in dieser Bedeutung *me* zu lesen ist, ist nicht sicher, aber höchst wahrscheinlich, besonders wegen der Verlängerung mit *a*, vgl. 1, 4.

schön in wechselnde Anführungszeichen setzt, verständlich sein: ein alter, urvernünftiger sumerischer Dubsar mutet uns gewiß einen solchen Dialog nicht zu. Auch müßte ja, wenn es sich um einen Dialog handelte, in Z. 4ff. Enlil und nicht Ningirsu der Redende sein. Denn Z. 3 heißt es: „Enlil warf dem En-Ningirsu einen fürsorgenden Blick zu." Wenn jetzt direkte Rede folgt, kann doch wohl nur Enlil der Sprechende sein. Und doch gibt die Übersetzung Thureau-Dangins nur einen Sinn, wenn 4—9 als Klage Ningirsus aufgefaßt wird. In der Annahme eines Dialoges müßte ferner die immer wiederholte Aussage, daß das Flutwasser Enlils nicht steigt, geradezu läppisch klingen. Und die angebliche Antwort Enlils könnte kaum ungeschickter angeschlossen werden und könnte kaum ungeschickter ausgefallen sein, wenn sie ausdrücken soll, daß durch den Tempelbau für Ningirsu eine ersprießliche Überschwemmung erzielt werden soll (gegen Kmoskó).

nig-dú PA-*nam-è* „wurde prächtig ausgeführt". Zur positiven Bedeutung des Präformatives *nam* siehe meine *Präformative* (BA VIII, 5) S. 101ff. und beachte die Bemerkung in OLZ 1915 Sp. 362[1]. Die ganze Zeile ist wörtlich zu übersetzen: „In dem Stadttempel kam Großartiges zur Ausführung."

5ff. *gú-bi-nam-gí*; *nam* auch hier (und im folgenden) positiv. *gú-bi-gí* ist nach Br. 3270 = *našû ša milim*, also gewiß „steigen". Langdon übersetzt: "The waters return not to their bank." Kmoskó (ZA 29, S. 159) faßt *gú-bi* als „ganz" auf: „das Hochwasser kehrte nicht ganz zurück". Siehe dagegen meine Ausführungen in OLZ 1915 Sp. 364ff.

Die Wiederholung des Satzes: „Das Flutwasser stieg heran" drückt in schöner Weise das alljährliche Wiederkehren der Flut aus: oder aber es soll damit geschildert werden, wie die Hochflut einstens immer höher und höher stieg und so den Tempel gefährden konnte.

Die „Hochflut" wird *ša(g)-*^{d}*en-lil-lá* genannt, weil Enlil der Gott des Windes und des Regens ist (gegen Langdon S. 179 Anm. 4: "The 'waters of Enlil' refer to the canal which supplied Lagash from the Tigris, in modern Arabic the *Shatt-en-Nil*" usw.

8. *ega en nam-mul ní-il-il*. *ega-en* könnte zusammengezogen und mit „Hochwasser" übersetzt werden; vgl. Br. 11592. Doch *ega* allein bedeutet ja auch „Hochflut"; und da *nam-mul ní-il-il*

„mit Glanz umstrahlt“ (vgl. Br. 8447: *ní-il-il-la* = *muttillû*, siehe auch M. 6308) recht wohl ein Beiwort für Enlil sein könnte, möchte ich dieser Auffassung den Vorzug geben; *en* ist dann von *ega* zu trennen und bedeutet „Herr“; der ganze Ausdruck in Z. 8 ist dann parallel mit *ša(g)-den-lil-la-ge* in Z. 9. Gegen meine frühere Auffassung (im Anschluß an Kmoskó) „die hohen Wasser bedeckten den Glanz mit Schlamm[1]“ spricht besonders der Umstand, daß dann in dem Ausdrucke *im IL-IL* das Verb ohne Präfix stehen würde, was zwar nicht unmöglich, aber doch hier sehr unwahrscheinlich ist. Bei der Übersetzung „die Hochflut bedeckte den Glanz“ (*im -IL-IL*) würde man aber die Angabe vermissen, wodurch der Glanz des Tempels verloren gegangen sei; es ist auch fraglich, ob *IL* die Bedeutung „zudecken“ hat.

9. *a-du(g)-ga* hat freilich für gewöhnlich die Bedeutung „Süßwasser“. Das schließt aber nicht aus, daß es im entsprechenden Zusammenhange auch anders gedeutet werden muß; im Sumerischen haben ja gleichlautende Worte oft genug einen ganz verschiedenen Sinn. *ḪI* mit der Lesung *du(g)* heißt nach Br. 8232 *riḫû*, dessen Grundbedeutung „(er)gießen“ ist; *a-du(g)* kann somit bedeuten „Wasserguß, -anprall“ u. dgl. Vergleiche CT XVI, 12, 2/4; hier entspricht einem *a-du(g)-ga*: *ri-ḫu-ut* (*ilu**A-nim*) (danach ist M 8925 zu verbessern). *a-du(g)-ga* ist somit „semen emissum“ (vgl. *dú(g)* = „mittere“, vgl. Br. 11404 ff.); vi vocis heißt es aber auch „aqua emissa“. Dieses ist also unser „Wasserguß, -anprall“. Genau die gleichen Bedeutungen hat auch *riḫûtu* (welches ja mit *a-du(g)-ga* gleichgesetzt wird); für die Bedeutung „Wasserschwall“ u. dgl. für *riḫûtu* siehe *ri-ḫu-ut nāri* KB VI, 1 S. 44, 23, von Jensen freilich mit „Naß des Flusses“ übersetzt. Aber seine Erklärung von *riḫûtu* = „Ausgießung“ (S. 366) führt unmittelbar zur Auffassung: *riḫûtu* = „Guß, Schwall“ u. dgl. Siehe auch Muß-Arnolt S. 958a: *ki-ma* [*ri*]-*e-ḫu*[-*ut me-e?*] *tab-ku-ti ana irṣitim li-rid*, wohl zu übersetzen: „wie der Schwall ausgegossener Wasser möge (die Krankheit) zur Erde hinabsteigen“. *riḫûtu* ist also: a) Guß b) Zeugung. Die gleichen Bedeutungen hat *a-du(g)-ga*. — Die genannte Bedeutung, nicht aber die Bedeutung „Süßwasser“, wird durch den Zusammenhang gefordert, durch das oft wiederholte

[1]) Vgl. OLZ 1915, Sp. 365.

„Flutwasser, Hochflut“ und durch den Vergleich mit dem Tigris. Denn der Tigris, der (wie Kmoskó betont) nicht gutes, sondern schlechtes Wasser führt, ist in den Inschriften (zuweilen gemeinsam mit dem Euphrat) das Bild des Ungestümes, der Fülle (und somit auch des Segens).

10. *é-e-lugal-bi gù-ba-de* „dieser Königstempel geriet in Verfall“. Unter „König“ ist hier En-Ningirsu zu verstehen. Er ist der „König“ von Lagaš. Zu *é-e-lugal-bi* ist zu vergleichen 9, 11ff.: *é-mu é-ninnù an-ni ki-gar-ra* [12]*me-bi me-gal-gal me-me-a diri(g)-ga* [13]*é-lugal-bi igi-su(d)-il-il* [14]*dim-dugud[hu]-dím múr-gí-a-bi-šú* [15]*an im-ši-dúb-dúb* „vor meinem Tempel, dem Eninnu, bis zum Himmel erbaut, [12]dessen Heiligtümer große Heiligtümer sind, (alle andern) Heiligtümer übertreffend, [13]vor diesem Königstempel, der weithin gesehen wird, [14]der wie (der Gottvogel) Imdugud dröhnt[1], wird der Himmel erzittern“. Ferner ist zu vergleichen Zyl. A 30, 1: *é-lugal-bi HI-LI-a ni-dū*, wo auch Th.-D. übersetzt: „der Tempel des Königs ist mit Pracht erbaut.“ *é-(e)-lugal* ist somit „Königstempel“ und wohl gleichbedeutend mit *me = parṣu*.

gù-ba-de. In den meisten Fällen heißt *gù--de* freilich „verkünden“ u. dgl. Die Bedeutung „zugrunde gehen“ (*abâtu*) ist aber auch für dieses Wort gesichert durch Br. 698. Es findet sich für das Verb *gù-de* die Bedeutung „zugrunde gehen“ sogar ziemlich oft, freilich in verschiedener Orthographie. Die Wirtschaftstexte bieten oft ein *ù-gu-de*, „verloren gehen, abhanden kommen, vernichtet werden“. Daß es sich trotz des hinzukommenden *ù* um dasselbe Wort handelt, zeigen die beiden Br. 6721 verzeichneten Gleichungen: *lù gù-de = munnabtu* und *lù u-gù-de = munnabtu*. Damit läuft dann noch ein *gù--dū* parallel; vergleiche Br. 667 *lù-gù-dū-a = munnabtu*; Br. 661 *gù-dū = šakāšu* „zerstören“; noch andere Nummern könnten zum Belege herangezogen werden. Man wird also unbedenklich die für *gù-de* allerdings etwas seltenere Bedeu-

---

[1]) Siehe meinen Aufsatz: *Was heißt SÍG-gí?* OLZ 1913 Sp. 1ff., wo freilich betreffs *é-lugal-bi* noch nicht das Richtige erkannt wurde. — Der Tempel „erhebt seine Stimme“, wenn die (lärmenden) Festlichkeiten darin abgehalten werden; vgl. auch Zyl. B 6, 3 (nach meiner Übersetzung in OLZ 1913 Sp. 4). — Die Stimme des Imdugud ist als Löwenstimme zu verstehen; denn Imdugud ist der löwenköpfige Adler, der öfters auf den Abbildungen wiederkehrt.

tung „zugrunde gehen“ u. dgl. zugeben dürfen, umsomehr, da der namentlich durch Überschwemmungen hervorgerufene Verfall von Tempeln usw. in der Keilschriftliteratur ein ganz gewöhnliches Motiv für die Errichtung von Neubauten ist[1].

11. *é-ninnû me-bi*; *é-ninnû* bezeichnet hier mehr den Tempelbezirk, während *me* das Gebäude, das Heiligtum im engeren Sinne ist. Möglich, daß *me* als Plural aufzufassen und mit „Heiligtümer“ zu übersetzen ist. — *an-ki-a* „oben und unten“ im Sinne von „allseits, ganz und gar“. Vgl. oben zu 1, 1.

12. *pa-te-si* „der Patesi“ im Sinne von „ein Patesi“: es wird der Name des Priesterfürsten hier noch nicht genannt. Das weist darauf hin, daß hier noch nicht die eigentliche Erzählung der Geschichte des Tempelbaues vorliegt, sondern daß es sich hier noch um einen Vorbericht handelt, in dem eine summarische Darstellung der Erzählung gegeben wird: ein sachverständiger Patesi betrachtet es als seine Aufgabe, den Tempel wieder im alten Glanze (und darüber hinaus!) herzustellen, er sammelt das nötige Material, als Priesterfürst bringt er die zum Gelingen des Unternehmens erforderlichen Opfer dar und legt schließlich den Grundstein und beginnt damit den Tempelbau (12—16).

13. *šu-mi-ni-SAR-SAR* „er sammelte in (seiner) Hand“. Wenn auch für *šu-SAR* die Bedeutung „sammeln“ nicht belegt ist, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß *šu-SAR* diese Bedeutung haben kann. *SAR* dürfte etwa *šer* zu lesen sein; vgl. Br. 4317: *ŠAR* = *šêr* = *kaṣâru* „sammeln, binden“. Beachte auch Br. 7150: *šu-SAR* = *pikurtu* (oder wohl besser: *pitiltu*) „Schnur, Schlinge“ (desgl. M 5154).

14. *gu(d)-dú máš-dú-rá*; *dú(-rá)* könnte „prächtig, tadellos“ sein. Möglicherweise ist aber eine andere Lesung und Übersetzung geboten. Nach Br. 9152 ist *UL-DU* = *napšurtu*. Was dieses heißt, ist nicht sicher; aber die Bedeutung wird doch wohl in der Bedeutungssphäre anderer Worte des gleichen Stammes zu suchen sein; *napšuru* nach Muß-Arnolt S. 712b „Gnade, Gunst“; *nipšaru* „Errettung, Erlösung“. *UL(-DU)* heißt somit möglicherweise

[1]) Vgl. auch Schröder, ZA 31 S. 92, I 18 ff., wo sicherlich eine Wasserkatastrophe den Tempel der Maḫ zerstört hatte. — *gù* wird wohl Ideogrammvertauschung mit *gú* „Seite“ sein; *de* = „mittere“, also etwa „einstürzen“. Vgl. auch Delitzsch, *Sum. Gl.* S. 103 unter gú-dù.

„Sühne“, so daß an „Sühne-Stiere, Sühne-Zicklein“, oder allgemeiner an „Opfer-Stiere, Opfer-Zicklein“ zu denken ist.

15 f. *síg-nam-tar-ra* fasse ich als „Grundstein“ auf. Es ist jener bedeutungsvolle Stein, der die Angabe der Zweckbestimmung des Tempels (sei es durch Wort oder Bild) enthält. Aller Wahrscheinlichkeit nach wird in Kolumne 18 und 19 die Bereitung dieses „Bestimmungs-Steines“ durch Gudea erzählt. — *sag-mu-ši-ib-il*; Gudea trug in feierlicher Zeremonie den *síg-nam-tar-ra* auf dem Haupte. Vgl. 19, 14: *men-azag an-ni il-la* [15]*síg-mu-il ig-gá-na mu-túm* „als eine glänzende Tiara, zum Himmel erhoben, [15]trug er den Stein, brachte ihn zu seinem Volke“. — *é-azag-dū-dé gú-bi-mu-ši-ib-zi(g)*; es handelt sich um die feierliche Grundsteinlegung, die 19, 16 ff. erzählt wird: *laḫ-azag-^{d}babbar sag-bal-e-dam* [17]*síg-e é-šú sag-il-la-bi* [18]*lid ^{d}nannar túr-ba [na(d)?]-dam* [19]*síg mu-gar é-a mu-gub-gub* „mit dem heiligen Glanze Babbars umflossen [17]war dieser Stein, zum Tempel(bau) hingelegt; [18]wie die Kuh Nannars in ihrem Stalle [ruht], [19]so legte er den Stein, so stellte er ihn im Tempel auf.“ — Die Übersetzung Thureau-Dangins erweckt den Eindruck, als habe Gudea irgendeine Manipulation zur Erkundung des Willens der Gottheit vorgenommen. Aber wenn es eine Methode gegeben hätte, den Willen der Götter vermittels des *síg-nam-tar-ra* kennen zu lernen, so wären wir gewiß auch anderweitig über dieselbe informiert. Denn im Zauberwesen der Babylonier sind wir ziemlich gut unterrichtet.

Mit Zeile 17 beginnt der Bericht über das Traumgesicht, welches Gudea veranlassen sollte, das zerfallene Eninnu wieder herzustellen. Der Traum wird zunächst nicht in extenso erzählt, sondern es wird in Kürze nur der Inhalt desselben angegeben und berichtet, daß Gudea das Traumgesicht nicht verstand (17 bis 22). Gudea entschließt sich, Aufklärung bei der „Deuterin“, bei der Göttin Ninâ zu suchen (1, 23—2, 3). Auf der Hinreise zu derselben (nach der Stadt Ninâ) bittet er verschiedene Gottheiten um ihre Fürsprache, die ihm zugesichert wird (2, 4—4, 2). Schließlich kommt Gudea nach Ninâ (4, 3 f.); nachdem er Opfer dargebracht und ein Gebet verrichtet hat (4, 5—13), erzählt er ausführlich seinen Traum (4, 14—5, 10). Unmittelbar darauf folgt die Deutung des Traumes (5, 11—6, 13) und eine Anweisung von seiten der Göttin, wie Gudea sich Ningirsu gewogen stimmen kann, um ihn

zu veranlassen, nähere Angaben über die Baupläne des Eninnu zu machen.

17. *lugal-ni-ir ud-dé maš-gi(g)-ka.* Mit besonderem Nachdrucke wird das bedeutsame *lugal-ni-ir* vorangestellt. *ud-dé* wird wohl aufzufassen sein als: „zur Zeit, da; als"; *maš-gi(g)* ist wohl ohne Frage = *máš-gi(g)* „Traumgesicht". Die Ideogrammvertauschungen spielen in den Gudeainschriften eine ziemlich große Rolle. Also: „Zur Zeit, da auf seinen König im Traumgesichte . . ." Möglich wäre auch, daß *ud-dé* mit *maš-gi(g)-ka* zusammengehört: „zur Zeit des Traumes, während eines Traumes." Dann wäre der Satz 17f. als Zustandssatz aufzufassen und das „als" könnte dem Sinne nach ergänzt werden: „(als) auf seinen König während eines Traumgesichtes . . ."

18ff. Gudea „hielt auf En-Ningirsu den Blick gerichtet," d. h. der Patesi träumte, er befinde sich vor dem Tempelbilde Ningirsus. Da wird ihm von dem Gotte Ningirsu in Gestalt eines himmellangen Mannes der Auftrag zuteil, ihm einen Tempel zu bauen; Gudea kennt den Mann nicht und versteht deshalb auch den Auftrag nicht vollständig, der auf das zerfallene Eninnu gerichtet ist. Daß dies die Situation beim Traumgesichte Gudeas ist, ergibt sich aus der späteren Traumerzählung Gudeas (4, 14ff.) verglichen mit unserer Stelle und mit dem, was 2, 13ff. berichtet wird. En-Ningirsu (1, 18) ist das Tempelbild Ningirsus[1] und nicht etwa identisch mit dem langen Manne (= Ningirsu) im Gesichte Gudeas. Denn 5, 10 („ein Esel zur Rechten meines Königs") beweist, daß der „König Gudeas" d. i. *en-^{d}nin-gir-su* (vgl. 1, 17f.) neben dem langen Himmelsmanne im Traume eine Rolle spielt. Ferner: Gudea bezeugt (4, 21) ausdrücklich, daß er den Mann nicht erkannt habe, auch 1, 22 wird dasselbe erzählt. Und trotzdem weiß Gudea, wie aus 2, 13ff. hervorgeht, daß er für Ningirsu einen Tempel bauen soll. Das kann er nur aus der Tatsache geschlossen haben, daß das Traumgesicht mit dem Auftrage von dem unbekannten Manne sich vor dem Bilde Ningirsus abspielte.

20f. Der Sinn ist: Ningirsu intendierte mit dem Auftrage, ihm „sein Haus" zu bauen, Gudeas Augenmerk auf das zerfallene

---

[1]) Vgl. meinen schon angeführten Aufsatz in OLZ 1912 Sp. 97ff.: *En-^{d}nin-gir-su in den Gudeazylindern.*

Eninnu zu lenken. Nicht ausgeschlossen ist auch die Übersetzung. „des Eninnu große Heiligtümer hatte er (damit) im Auge."

22f. *gù-de-a ša(g)-ga-ni su(d)-du-ám*. Das Verständnis des ganzen Abschnittes verlangt hier eine Angabe, daß Gudea nicht begriffen habe, was er solle. Da *su(d)* „weit, entfernt sein" bedeutet, liegt es nahe zu übersetzen: „Gudea, dessen Herz entfernt war" d. i. der nicht verstand. Möglich, wenn nicht vorzuziehen, ist auch diese Auffassung: *ša(g)-ga-ni* bezieht sich auf Ningirsu resp. den langen Mann = „seine Bedeutung" (wie in 4, 21: *ša(g)-ga-ni nu-mu-zu*); *su(d)*, eigentlich „fern sein" repräsentierte dann als transitives Verb einen Begriff wie unser „verfehlen". Also etwa: „Gudea, dem seine Bedeutung entging, brach usw." — Ein Hinweis auf das „unergründliche" Herz Gudeas (Th.-D.) oder etwa auf seine „großmütige Gesinnung" müßte hier ganz unverständlich bleiben.

23. *dú(g)-e mi-ni-kuš-šá* „er brach aus in die Worte". *kuš* bedeutet nach Br. 6383 *anâḫu*, und zwar in der doppelten Fassung des Wortes: „ruhen, sinken, verfallen" und „seufzen, klagen". Da beide Bedeutungen für die alte (sumerische) Zeit belegt sind, ergibt sich, daß nicht etwa die eine mißbräuchlich von den Semiten eingeführt worden ist. Dann wird man aber auch die Annahme nicht von der Hand weisen können, daß die beiden Worte *anâḫu* in der Grundbedeutung übereinkommen. *dú(g)-e mi-ni-kuš-šá* müßte vielleicht genauer übersetzt werden: „er versank in die Worte".

24. *ga-na ga-na-ab-dú(g); ga-na* könnte ja wohl mit „wohlan" (Th.-D.) richtig übersetzt sein. Allein, da nach Langdon 4354[1] (Babyloniaca III) *ga-na* = *atû* ist (das *ni* ist sicher Personalsuffix), und da die Sache hier vorzüglich paßt, wird die Übersetzung: „der Seherin will ich's erzählen" das Richtige treffen, zumal ein klarer Text hier ein Substantiv erwarten lassen muß, und nicht einzusehen ist, warum *ga-na* „wohlan!" wiederholt werden sollte. Diese Wiederholung muß erst recht auffallen in Langdons Übersetzung: "Verily, verily I will speak, verily, verily I will speak."

25. *dú(g)-ba ḫa-mu-da-tum*. Ich fasse *dú(g)-ba* als „Erklärung, Deutung" auf. Vgl. Br. 555: *dú(g)-ba* = *pît pî* und vergleiche damit Ausdrücke wie *pît uzni, pît pâni* (Muß-Arnolt S. 852). Vielleicht darf man *KA-ba* geradezu mit *pît appi* = *pît pâni* identi-

fizieren. — Denkbar wäre auch wohl die Übersetzung: „in dieser Angelegenheit soll sie mir beistehen (*ḫa-mu-da-gin*). Th.-D.s Übersetzung: „diese Worte will ich vorbringen“ geht aus verschiedenen Erwägungen nicht an; vor allem dürfte nicht *ḫa*(*-mu-da-tum*) dastehen, da der Cohortativ ein *ga-* verlangt. Ähnliches gilt von Langdons Übersetzung: “with this command I will go.” Auch würde *dú*(*g*)*-ba* höchstens heißen: „zu diesem Befehle . . .“

26. Für die Übersetzung dieser Zeile war II R 19b 45—6 maßgebend: *be-li-ku ša-di-e zak-ru-te a-di ša-a-ri i-ḫi-iš-šu-*[*ni*], nach Muß-Arnolt S. 343a: „I am Lord; the high mountains tremble (?) to the utmost.“ Vgl. ebd. *ḫâšu* 2. *sag-sum* also: „Haupt (ver)neigen“; dieses kann auch die Grundbedeutung für *sag-sum* = „eilen, losgehen“ sein. — Vielleicht ist unter *nam-mun-ni* besonders an „Weisheit“ gedacht, die dem Priesterfürsten von amtswegen (Erforschung des Willens der Gottheit) zukommt. Beachte, daß ein oft belegtes Ideogramm für „weise“ u. dgl. mit *NUN* zusammengesetzt ist: *NUN-ME-TAG* (*gašam*) Br. 2653 ff.

27. *maš-gi*(*g*)*-ge* wieder für *máš-gi*(*g*)*-ge* „Traumgesicht“, wie in 1, 17. Anstatt *ma-ab-gin-a-mà* ist wohl *ma-ab-túm-a-mà* zu lesen.

2, 1. *me-te*(*n*)*-na*; nach Br. 10440 (vgl. f.) bedeutet *me-te*(*n*): *simtu* „Schmuck, Zierde“. Die Übersetzung „herrlich, erhaben“ paßt an allen Stellen, wo dieses Wort begegnet: vgl. noch 2, 17; 29; 3, 26 (18, 4 ist doch wohl *gal* zu belassen); zu *me-te* „Schmuck, Zierde“ siehe noch SAKI S. 204, 2 a)10 und S. 212 c)2. Das *-mu* gehört zu dem ganzen Ausdrucke, nicht bloß zu *me-te*(*n*)*-na*. Allerdings wäre es auch verständlich, wenn Gudea die Göttin „meine Zierde“ nennen würde. Ähnliche Bezeichnungen (z. B. „meine Krone“) finden sich ja öfters.

2. Zur Lesung *nina* (nicht *ešḫanna, išḫara*) vgl. P. Deimel, *Pantheon* S. 223.

5. Weil die Göttin Ninâ noch in Zeile 3 Subjekt des Satzes ist, wird man *uru-ni* ohne Bedenken mit „ihre Stadt“ übersetzen dürfen. Möglich allerdings, daß „seine Stadt“ das Richtige ist. — *má mu-ni-ri*; *ri* = „mittere“, vgl. Br. 2573 (= *ramû*) u. a.

6. *kur-tu*(*r*); faßt man *kur* als *mâtu, irṣitu* auf, so kann *kur-tu*(*r*), da *tu*(*r*) = *erêbu* ist, heißen: „landwärts“ im Sinne von „abseits, außerhalb“. Diese Bedeutung würde hier vorzüglich in den Zusammenhang passen. Auch an den anderen Stellen, an denen

dieses Wort begegnet, paßt der gleiche Sinn. Vgl. Landsberger, *Kult. Kalender* S. 39, 4 (beachte Anmerkung 4) und schon S. 27 oben: *kur-tu(r)* ist hier eine Angabe bei Opfern, die außerhalb des Tempels, also wohl „abseits, auswärts" dargebracht werden. Zyl. A 20, 18: *síg-bi kur-tu(r)-a mu-ni-tu(d)* „seine Ziegelsteine formte sie abseits". Zyl. B 9, 19: „(damit er die Esel) auswärts (= ins Freie) führe": *kur-tu(r) DI-da;* oder ist zu verbinden: *kur-kur-tu(r) DI-da* „damit er sie in die Berge führe"? Die Übersetzung „bergwärts, empor", die ich früher annahm, scheint mir jetzt nicht so gut zu den einzelnen Stellen zu passen. — *ni-si-íl-e* „(er) bog hinein"; *si-íl* darf gewiß als phonetische Schreibung für *sil* angesehen werden, dessen gewöhnliche Bedeutung „abschneiden" leicht zu „abbiegen (vom Wege)" führt. Daß Gudea, um zum ba-ga-Tempel zu gelangen, vom Wege „abbiegen" mußte, ist ja klar, da das ba-ga nach 2, 7 am „Neukanal" lag, Gudea aber auf dem „Kanal, der nach Ninâ führt", seine Reise zu Ende führen mußte. — Langdon übersetzt diese Zeile: "The river bright and glad, morning and evening rejoiced". Darunter wird man sich nicht viel vorstellen können.

7. *ba-gá é íd-bi(l)-lá-a e im-ti-a-ta.* *ti* = *asû*, M 956; vgl. auch Meek, BA 10, 1 S. 1, 11; hier kausativ. Oder darf man übersetzen: „wo vom ‚Neukanal' ein Graben ausgeht?" Noch einfacher wäre der Satz in folgender Auffassung: *ba-gá é íd-bi(l)-lá-a-e im-ti-a-ta* „im ba-ga, das am ‚Neukanal' gelegen ist." Darf man aber *íd-bi(l)-lá-a-e* übersetzen mit „am Neukanal" und heißt *ti*[1] „gelegen sein"? Langdon liest (mit Th.-D.): *ba-gá é íd bil-lá a-e im-ti(g)-a-ta* und übersetzt: "In the Baga, house of the bright river, where water is taken." Das wäre ein zu vager Sinn.

Wenn auch, nach Price wenigstens, deutlich *ba-bi* dasteht, so unterliegt es doch wohl keinem Zweifel, daß *ba-gá* gemeint und so zu lesen ist.

8. *a-še ni-de.* Wird das Wasser über das Opfer gegossen? Nach Rit.-Taf. Nr. 30, 5. 6 (wo Wasser über ein geschlachtetes Lamm unter Gebetsformel gegossen wird) ist dies sehr wohl möglich. Das Präfix *ni-* („in, ein-") verlangt aber nicht diese Auf-

---

[1]) Vgl. Br. 1696 = *ašâbu*; 1702 = *nâḫu*; siehe auch M 957. Eine der Grundbedeutungen des Zeichens *TI* scheint wirklich „legen, setzen" zu sein.

fassung, da *ni-de* „einschütten" terminus technicus für „libieren" sein kann.

11 f. Vielleicht ist nach *abzu-a* noch *ta* zu ergänzen; die Reste des Zeichens bei Price lassen sich so auffassen. Auch Langdon ergänzt so. Nach Price läßt sich anstatt *nibru*^ki^*-ta* auch *nibru*^ki^*-šú* ergänzen. Dann bestände obige Übersetzung zurecht. Nur ist es fraglich, ob die Herrschaft Ningirsus sich wirklich bis nach Nippur erstreckte. Daß dies der Fall gewesen, dafür spricht vielleicht der Name, den Urukagina einem von ihm fertiggestellten Kanale gegeben: *íd* ^d^*nin-gir-su nibru*^ki^*-ta nir-gál* (nach diesem Namen hat Th.-D. jedenfalls *nibru*^ki^*-ta* ergänzt). Zur Klarstellung des Arguments müssen wir die ganze Stelle bei Urukagina (Kegel B u. C 29 ff.) näher ansehen; die Übersetzung Th.-D.s scheint mir ziemlich verfehlt[1].

[29]*ša(g)-mu-ba-ka* [30]*íd-tur gir-su*^ki^ [31]*ni-tug-a* [32]^d^*nin-gir-su-ra* [33]*al-mu-na-dū* [34]*mu-ud-bi-ta-bi* [35]*e-šú-gar* [36]*íd* ^d^*nin-gir-su nibru*^ki^*-ta nir-gál* [37]*uru-ka-gi-na-ge* [38]*mu mu-na-sà* [39]*íd-nina*^ki^*-gin-a* [40]*mu-na-ni-lal.*

[29]In diesem Jahre [30]hat er den „kleinen Kanal, der Girsu [31]*berührt*"[2] [32]für Ningirsu [33]fertiggestellt. [34]Seinen früheren Namen [35]hat er abgeschafft. [36]„(Kanal:) Ningirsu herrscht von Nippur an" [37 38]hat Urukagina ihn benannt. [39]Mit dem „Kanale, der nach Ninâ führt", [40]hat er ihn verbunden[3].

Nachdem der kleine Girsu-Kanal fertiggestellt, mit dem Ninâ-Kanal verbunden war, konnte man, da der Ninâ-Kanal nach Urukag. Kegel B u. C 1, 11 ff. mit dem Meere verbunden war, wohl das ganze „Gebiet Ningirsus" (Lagaš') auf Kanälen durchqueren; wenn sich dieses Gebiet etwa bis in die Nähe von Nippur erstreckte, so wäre die neue Bezeichnung für den Kanal sehr passend gewesen. — Das Gebiet von Umma lag allerdings zwischen Nippur und Lagaš; aber wir wissen nicht, ob dieses Gebiet sich vollständig dazwischen schob. — Andererseits ist zu beachten, daß Ningirsu vielleicht auch bloß mit Rücksicht auf seinen Vater Enlil

---

[1]) Zu den folgenden Ausführungen siehe schon oben S. 34[2].

[2]) Möglich, daß *NI-TUG* = „Dilmun" ist; vgl. Br. 5372 ff. In den Wirtschaftstexten findet sich dieses Wort öfters ohne Determinativ ^ki^. Vgl. schon oben S. 35 Anm. [und S. 76 (zu 27). Letztere Stelle wurde später geschrieben].

[3]) Vgl. auch SAKI S. 188i 1, 14: *kun-bi a-ab-ba-ka ni-lal* „sein ‚Ende' hat er mit dem Wasser des Meeres verbunden."

„*nibru*^ki^-*ta nir-gál*“ genannt wird. Jedenfalls dürfte wohl nicht zu übersetzen sein: „Ningirsu ist Fürst i n Nippur“, sondern: „Ningirsu herrscht von Nippur aus“, so daß vielleicht an den Ursprung Ningirsus gedacht ist. — Langdon übersetzt Zyl. 2, 11f.: "Oh Ningirsu, who (arises) from the nether sea, in Nippur thou art glorious."

13. *ma-a-dú(g)* „das mir Befohlene“. Aus dem *ga-mu-ra-ab-gar* „ich will es dir ausführen“ ist zu ersehen, daß Gudea weiß, von wem im letzten Grunde der Befehl ausging. Die folgenden Zeilen (14 f.) zeigen, daß Gudea auch nicht im Zweifel ist, daß es sich um einen Tempel Ningirsus handelt. Nach dieser Tatsache ist die „Unkenntnis“ zu bemessen, in der sich Gudea bezüglich des Traumgesichtes befindet (vgl. 4, 21; —1, 22).

19. *gìr* wird für „Fuß“, aber auch für „Weg, Pfad“ gebraucht. Vgl. Br. 9191; siehe auch 9193. — Zum Ausdrucke *gìr--gà* vergleiche Zylinder A 15, 21: *gìr-mu-na-ni-gar* „er hat ihm darin den Weg[1] gebahnt.“ Th.-Ds. Übersetzung: „möchte sie setzen den Fuß (*in ihr Boot*)!“ und Langdons „may she embark“ fußen auf der falschen Auffassung von 2, 4, wo Th.-D. (ähnlich auch Langdon) übersetzt: „in ihr Boot setzte sie (Ninâ) nicht den Fuß.“

20. Zu *gù-de-a-ni*, das CT XVI, 23. 338/340 mit *rigimšu* übersetzt wird, vergleiche OLZ 1916 Sp. 99 (21) und Anm. 2. „Er, Gudea“, hätte gar keine Analogie im Sumerischen. Beachte auch KB III, 2 S. 12/13 Kol. II 4 f. Langdon läßt das *-ni* ganz unbeachtet.

21 f. *gù-de-a-aš* dürfte wohl „f ü r Gudea“ heißen. Die Bitten sind an Ningirsu gerichtet. En-Ningirsu, der ja mit jenem nicht identisch ist, nimmt sie für Gudea gnädig in Empfang. Vgl. OLZ

---

[1]) Von einer „Gleitbahn zur Beförderung der abgeholzten Zedern“ wie Meißner, *Altor. Texte und Untersuchungen* I, 1 S. 12 will, ist nach meiner Ansicht keine Rede; sonst müßten wir 16, 5 auch eine Gleitbahn für die Beförderung der großen Steinblöcke annehmen. Weil „noch niemand in das Zederngebirge gedrungen war“ wird betont, daß En-Ningirsu dem Gudea dorthin den Weg geebnet habe (ähnlich im folgenden). Siehe zu dieser Stelle schon meine Ausführungen in OLZ 1912 Sp. 100. En-Ningirsu ebnet für Gudea die Wege, weil er es ja ist, für den die Materialien geholt werden; damit erfüllt er auch sein Versprechen, vgl. Kol. 11 und 12. Wie Ningirsu dem Gudea „die Wege öffnet“, wird auch an anderen Stellen mit klaren Worten berichtet, z. B. Statue B 5, 23 ff.

1912 Sp. 98. Will man annehmen, daß *šu--ti* hier mit *-šú* konstruiert wird, so stört doch das *-ni* in *AMAR + ŠE-AMAR + ŠE-rá-zu-ni;* am einfachsten wäre ja die Übersetzung: „sein König (nahm) die Bitten Gudeas, En-Ningirsu nahm sie entgegen“ [1]. — *AMAR + ŠE-AMAR + ŠE* ist nach Delitzsch, *Sum. Glossar* S. 227 *zúr* zu lesen (nicht redupliziert); Langdon liest *zūr-zūr*. Zur Literatur über die Aussprache unseres Zeichens siehe Landsberger, *Kult. Kal.* S. 3[1].

23. In *éš-éš*, welches gelegentlich mit einem *nig-ba* wechselt (vgl. ZA 16, S. 353[4]) werden wir hier (Opfer-)Gaben zu erblicken haben, die zum Danke für die gewährte Erhörung dargebracht wurden.

24. Der „Tempel“ der Gatumdug war wohl ein Teil des ba-ga; jedenfalls lag er in der Nähe desselben. — Zu *ki-na(d)* siehe unten zu 3, 14f.

25. Siehe oben zu 2, 8.

26. Das *azag* bezeichnet das Bild der Gatumdug; vgl. oben zu 1, 3.

28. *dumu an-azag-gi tu(d)-da.* Vielleicht wird Gatumdug hier als die Tochter Anus (*An*, das ja „Himmel“ heißt) bezeichnet. Ähnlich auch Langdon. Unverständlich ist mir, was Deimel, *Pantheon* S. 82f. sagt: „^{d}G[atumdug] filia *an-azag-gi*, SAK 90, 2. 28, genuit cum eo ^{d}*Ba-ú*, l. c. 66*b* 2. 16 . . .“ Von *an-azag-gi* ist dort gar nicht die Rede, und „das Kind der Gatumdug“ bezieht sich nicht auf Ba-u[2], sondern auf Gudea.

29. Zu *me-te(n)-na* siehe oben zu 2, 1. *an-sag-zi(g)* eigentlich: „die Himmelsspitze einnehmend.“

3, 1f. Wenn die Übersetzung richtig ist, so ist der Satz eine Ausführung des in *an-sag-zi(g)* (2, 29) enthaltenen Gedankens. Langdon liest Zeile 2: *šír-rá-zu uru-na* “enlightener of her city”. In Anm. 3 (S. 182) sagt er zu *šír-rá-zu*: “Literally, ‘knower of light.’” Aber das ist doch nicht dasselbe wie “enligthener”. Und

[1]) Vielleicht ist auch nicht ausgeschlossen: „sein König nahm seine Bitten auf die Fürbitte (*gù-de-a-áš*) En-Ningirsus entgegen.“ Das würde dem Gedanken entsprechen, daß En-Ningirsu mit Ningirsu nicht identisch ist. Vgl. 3, 16.

[2]) *galu inim-ma sí(g)-ga* ^{d}*ba-ú-ge* möchte ich übersetzen mit: „der Beauftragte der Ba-u“. Siehe unten zu 3, 8.

worauf soll sich das *na* in *uru-na* beziehen? "Her" müßte doch ein *-bi* oder *-ne* o. dgl. voraussetzen.

3. Gatumdug ist also ursprünglich die Hauptgöttin von Lagaš, scheint aber schon zu Gudeas Zeiten viel von ihrer Bedeutung verloren zu haben. Ba-u, welche später (vergleiche Deimel, *Pantheon* S. 82) mit Gatumdug identifiziert wird, spielt wenigstens in den Inschriften schon eine viel größere Rolle in Lagaš. Die ursprüngliche Größe Gatumdugs erhellt besonders auch aus dem Umstande, daß Gudea sich (jedenfalls in seiner Eigenschaft als „Fürst" von Lagaš) als Sohn der Gatumdug bezeichnet. Vgl. unten zu 3, 8.

4f. Meine frühere Auffassung der Stelle („bei dem Volke, auf das du das Auge richtest, herrschet Unterwürfigkeit, der treue Held, auf den du das Auge richtest, — das Leben wird ihm verlängert")[1] legte besonderes Gewicht auf die Bezeichnung Gatumdugs als „Mutter von Lagaš" und auf den vermeintlichen starken Gegensatz zwischen *ùg* (4) und *DUN-zi(d)* (5). Die beiden Sätze sind aber wohl ganz parallel, nicht gegensätzlich. — *DUN* wohl *šul* zu lesen = *idlu* Br. 9869. So auch Langdon. Die Übersetzung: „der Fromme, den du ansiehst" (SAKI S. 93) trifft wohl nicht ganz den von Th.-D. intendierten Sinn. Vgl. ZA, 16 S. 354: „l'homme pieux" mit der Anmerkung zu l'homme: „dans le sens du latin *vir*."

6f. Die Ausdrücke: „ich habe keine Mutter, keinen Vater" wollen nur die Hilflosigkeit Gudeas schildern; damit soll noch nicht zum Ausdruck gebracht werden, daß Gatumdug die Mutter Gudeas ist (vgl. 8), wohl aber leiten sie über zu diesem Gedanken. — Beachte das *ṣi-me* in diesen beiden Zeilen, im Gegensatz zu dem einfachen *me* in 3 und 11 ff. *ṣi-me* ist betont, *me* einfache Aussage (*me* kann deshalb in bezug auf alle drei Personen gebraucht werden).

8. Früher[2] übersetzte ich diesen Satz: „Mein ‚Wasser' ist in die Flut gegossen, woraus es geboren". Gedacht war dabei *a-mu* „mein Wasser" als Wortspiel mit *a-mu* „mein Vater"; *unù* = Stätte; der Sinn sollte sein: „mein Vater ist in das Nichts zurückgekehrt,

[1]) Vgl. *Literarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung* 1913 S. 232.
[2]) *Liter. Beilage der Köln. Volkszeitg.* 1913 S. 232.

aus dem er geboren ward", also ein Hinweis darauf, daß Gudeas Vater nicht mehr lebte: „ich habe keinen Vater (mehr)". Zu einem ähnlichen Sinne gelangt man, wenn man zur Erklärung von *ša(g)-ga šu-ba-ni-dú(g)* auf Br. 8071: *lù ša(g)-šú dú(g)-ga = šagâšu*, Br. 8080: *lù ša(g)-a-šú dú(g)-ga = šagšu* verweist; also etwa: „mein Vater war erschlagen (oder einfach: ‚tot') (als du mich im Unu-Heiligtume gebarst)". Gegen letztere Auffassung spricht neben anderm aber besonders der Umstand, daß dann in ein und demselben Satze zwei verschiedene Personen ohne allen Unterschied in der Verbalbildung auftreten; wir würden dann mit Bestimmtheit für „du hast mich geboren" eine Bildung mit *-zu* erwarten; auch müßte das „*mich*" irgendwie wiedergegeben werden. Langdon liest freilich *unu-a ni-tud-zu*; allein was bei Price steht, läßt sich schwerlich als *zu* lesen. Auch das Original wird keine Spuren wie ein *zu* aufweisen, sonst hätte Thureau-Dangin gewiß so gelesen, da *zu* hier gut passen würde. Langdon übersetzt: "My father made evel (his) heart (against me) (*a-mu šag-ga šu-ba-ni-gùg*); in the great chamber thou hast nurtured me". Aber *tu(d)* muß hier gewiß mit „gebären" übersetzt werden, Gatumdug wird ja oftmals die Mutter Gudeas genannt.

Die oben gegebene Übersetzung: „‚Meinen' Samen (d. i. den Samen, der mich zeugte) empfingst du im Herzen (und) gebarst mich im Unu(-Heiligtum)" (*a-mu ša(g)-ga šu-ba-ni-dú(g) unù-a ni-tu(d)-e*) empfiehlt sich mir jetzt aus folgenden Erwägungen:

SAKI S. 82 f) 1, 16 (*unù-NINNI-ZA-a mu-ni-tu(d)-da-a*), ibid. S. 108, 17. 13 (*gù-de-a unù-mah-a tu(d)-da*) sprechen mit Bestimmtheit von der Geburt Gudeas aus Gutumdug im *unù*(-Heiligtum). Deshalb ist gewiß auch an unserer Stelle *unù-a ni-tu(d)-e* zu übersetzen mit: „im *unù*(-Heiligtum) hast du (Gatumdug) mich geboren". Wenn aber *ni-tu(d)-e* hier die zweite Person bezeichnet, so wird keine andere Erklärung möglich sein, als auch *šu-ba-ni-dú(g)* in demselben Satze als zweite Person aufzufassen und in der ersten Hälfte des Satzes einen der zweiten analogen Sinn zu suchen. Das weist aber auf die Conceptio hin.

a-mu = „mein Same" bietet nur deshalb einiges Bedenken, weil es im vorausgehenden Satze „mein Vater" bedeutet; aber trotzdem wird diese Auffassung geboten sein; das Wortspiel ist vielleicht sogar absichtlich gewählt.

Die allgemeine Bedeutung „empfangen" für *šu--dú(g)* wird kaum fraglich sein, wenn man Stellen wie SAKI S. 66 b) 3, 1 beachtet; da *šu-dú(g)* nach M 5074 mit *malû* (*im-ma-lu-ú*) „anfüllen, angefüllt sein (werden)" erklärt wird (vgl. auch SAKI S. 66 Anm. f), dürfte auch die geschlechtliche Bedeutung für dieses „empfangen" nicht unwahrscheinlich sein, wenn es sonst auch weiter nicht belegt ist[1].

ša(g)-ga „im Inneren" könnte hier wohl „im Schoße" bedeuten; aber wie es scheint, behauptet Gudea nicht ein „leiblicher" Sohn Gatumdugs zu sein, sondern nur ein „geistiger". Deshalb werden wir am besten *ša(g)-ga* mit „im Herzen" übersetzen[2]. Wollte Gudea sich als wirklichen Abkömmling Gatumdugs hinstellen, so hätte er es gewiß nicht verabsäumt, irgend einen Gott als seinen Erzeuger hinzustellen. An eine jungfräuliche Geburt werden wir doch schwerlich denken sollen.

Vor allem aber spricht für die geistige Kindschaft Gudeas aus Gatumdug folgende Erwägung. Die alten Herrscher nannten sich gerne Kinder, Söhne irgendeines Gottes. Und zwar waren sie Kinder dieses oder jenes Gottes insofern sie Herrscher waren, und sie wurden Göttersöhne an dem Tage, da sie zur Herrschaft gelangten: der Tag ihrer Krönung war ihr Geburtstag. Es entspricht diese Auffassung ganz der Idee der Theokratie: eigentlicher Herrscher eines bestimmten Bezirkes ist dieser oder jener Gott, der Fürst vertritt nur seine Stelle, wird zu seinem Sohne, wenn er die Herrschaft übernimmt. Mutter und eigentliche Herrin von Lagaš ist aber (nach 3, 3) Gatumdug, sie hat Lagaš gegründet; sie hat also auch die Herrschaft zu vergeben, sie „gebiert" den Herrscher in Lagaš. Mögen zu Gudeas Zeiten schon andere Gottheiten (besonders Ningirsu und Ba-u) in den Vordergrund getreten sein: in diesem Punkte offenbart sich noch deutlich die alte Rolle der Gatumdug.

Eine Bestätigung dieser Auffassung haben wir in Gudea Statue B 2, wo der Titel Gudeas „Sprößling der Gatumdug" in einer Reihe von Bezeichnungen an der Stelle steht, wo wir die

[1]) Vgl. auch schon oben S. 58, 33 und 80 (zu 32). Jener Aufsatz wurde später geschrieben als vorliegende Ausführungen.

[2]) Vgl. aber oben S. 80 (zu 32). Dadurch wird die Bedeutung „Schoß" für *ša(g)* auch an unserer Stelle sicher. — Die folgenden Ausführungen über die geistige Kindschaft Gudeas aus Gatumdug behalten doch ihre Gültigkeit.

Einsetzung in das Fürstentum erwarten sollten. Die Stelle lautet im Zusammenhange:

2 [4]*gù-de-a* [5]*mu-gil-sa* [6]*pa-te-si* [7]*ŠIR-BUR-LA*[ki] [8]*sib ša(g)-gi-pa(d)-da* [9d]*nin-gir-su-ka-ge* [10]*igi-zi(d) bar-ra* [11d]*nina-ge* [12]*á-sum-ma* [13d]*nin-dar-a-ge* [14]*lù inim-ma sí(g)-ga* [15d]*ba-ú-ge* [16]*dumu-tu(d)-da* [17d]*gà-tum-du(g)-ge* [18]*nam-nir-gál ḫat-maḫ sum-ma* [19d]*gál-alim-ka-ge* 3 [1]*zi-ša(g)-gál-la šu-dagal-dú(g)-ga* [2d]*DUN-ša(g)-ga-ka-ge* [3]*sag-zi(g) ukkin-na PA-è-a* [4d]*nin-giš-zi(d)-da* [5]*dingir-ra-na-ge.*

[4]Gudea, [5]bedeutsamen[1] Namens, [6]Patesi [7]von Lagaš, [8]der herzenserkorene Hirt [9]Ningirsus, [10]mit fürsorglichem Blicke angesehen [11]von Ninâ, [12]mit Kraft ausgerüstet [13]von Nindar, [14]der Beauftragte [15]der Ba-u, [16]Sprößling [17]der Gatumdug, [18]mit erhabenem Herrschaftszepter beliehen [19]von Galalim, 3 [1]mit Lebenshauch reichlich versehen [2]von DUN-ša(g)-ga, [3]an die Spitze der Volksmenge gestellt [4]von Ningišzida, [5]seinem Gotte.

Die Übersetzung Th.-D.s „in dem *Heiligtum hast du mich* geboren" dürfte somit (wegen der oben angeführten Parallelen) zu Recht bestehen; nur ist zu überlegen, ob *unù* eine allgemeine Bezeichnung für Heiligtum ist, oder ob damit ein bestimmtes, das Unu(-Heiligtum), gemeint ist. Auch die nach Th.-D. zweifelhaften Vokale in *unù-a ni-tu(d)-e* sind gewiß *a* und *e*.

9. Gatumdug weiß (wie immer so auch in diesem Falle) was für Gudea gut, was für ihn das Richtige ist. Möglich wäre vielleicht auch die Übersetzung: „Meine Göttin Gatumdug ist weise (und) gut".

10f. Vielleicht besser: „ich liege in Finsternis" als (Thureau-Dangin): „in der Nacht bin ich ausgestreckt". Der Sinn ist jedenfalls im Zusammenhange: Gudea findet bei Gatumdug Hilfe; ist er in Gefahren, so ist Gatumdug diejenige, auf die er bauen kann. „Mein großer Speer"; so dürfte *[g]gír-gal-mu* zu übersetzen sein. Schon Thureau-Dangin (ZA 16, S. 354[2]) denkt an „lance". Allerdings halte ich die Bedeutung „großes Schwert" nicht für ausgeschlossen. Ideogrammvertauschungen wie *gír* statt *gir* finden sich ja auch sonst in den Gudeainschriften. Auch das Determinativ *giš* scheint mir durchaus nicht die Bedeutung „Schwert" auszuschließen; und der Zusatz *zag-mu mu-uš*, welches man auch wohl

[1]) Darüber an einer andern Stelle.

übersetzen könnte mit: „an meiner Seite trage ich es“, spricht eher für als gegen die Bedeutung „Schwert“. Was mich die Fassung „Speer“ bevorzugen läßt, ist Eannatum, Geierstele V, 7, 22: *ur he-bi-lal*, was man übersetzen könnte: „sollen aufgespießt werden“; beachte, daß hier *gír* ohne Determinativ *giš* steht. Oder ist dort zu übersetzen: „(3600 Leichen) metzelte das Schwert nieder“ (*he--lal* etwa: „in Menge hinbreiten“, *lal* = *tarașu*)? Dann wäre *gišgír-gal* sicher identisch mit dem sonst öfter belegten *gír-gal*.

me in dieser Zeile ist nicht (Thureau-Dangin) mit „ich“ zu übersetzen, sondern es ist zu verbinden: *gišgír-gal-mu-me*; *me* = „du bist“; so noch öfters in den folgenden Zeilen. Vergleiche 4, 12: *ensi-dingir-ri-ne-me* u. a., wo auch Thureau-Dangin *me* mit „du bist“ übersetzt.

Nach dem Satze: „in Finsternis liege ich“ sollte man eigentlich eine Wendung erwarten wie: „meine Leuchte bist du“. Dies würde auch vorzüglich zu der ganzen Situation passen, in der Gudea sich befindet. Aus diesem Grunde übersetzte ich auch (BA. VIII, 5, S. 13, 10 ff.): „mein großer Leuchter bist du, an meine Seite hingestellt“. Aber was ich damals zur Rechtfertigung dieser Übersetzung schrieb (ibid. Anm. 1), scheint mir heute nicht mehr stichhaltig genug gegenüber der Auffassung *gišgír-gal* = „Speer“ oder „Schwert“. Ähnliches gilt von dem, was dort über das folgende gesagt ist. — Oder sollte *gi(g)-a ma-ni-na(d)* zu übersetzen sein: „In Not (Bedrängnis) liege ich?“ — Langdon übersetzt: “If in the night I recline myself, my great sword thou art; at my side thou standest”.

12. Diese Zeile kann als klassisches Beispiel dafür gelten, was man alles mit dem Sumerischen bei etwas gutem Willen machen kann; sie mahnt dringend, vor allem sich bei der Erklärung des Sumerischen strenge an das zu halten, was in andern Texten für ein Wort oder eine Redensart schon klar zutage liegt. Thureau-Dangin läßt (SAKI S. 93) die Stelle unübersetzt. Damit handelt er in gewissem Sinne klug; so kommen wir aber nicht leicht zum richtigen Verständnis.

In meinen *Untersuchungen* (BA VIII, 5, S. 13) hatte ich folgendermaßen übersetzt: „(mein großer Leuchter bist du, an meine Seite hingestellt,) erstrahlst du in großem Lichtglanze“ (oder: „von großem Glanze bist du erfüllt“). Was zu dieser Übersetzung zu recht-

fertigen schien, kann ibid. Anm. 1 und 2 nachgelesen werden. Sie ist aber schon des ganzen Satzbaues wegen verfehlt: *-me* „du bist“, das dreimal wiederkehrt, zeigt, daß hier drei Gedanken ausgedrückt werden: 1. *ᵍgír-gal-mu-me: zag-mu mu-uš;* 2. *NE-gi-bar a-gal-la dū-a-me: zi ša(g) mu-ši-ni-gál;* 3. *an-dúl-dagal-me: giš-gi(g)-zu-šú ní-ga-ma-ši-ib-te.*

Wahrscheinlich zum Teile durch meine Ausführungen in den *Untersuchungen* irregeführt, gibt Kmoskó in ZA 31 S. 88 folgende Übersetzung: „du bist ein im großen Wasser erzeugter, brennender Schilfrohrscheiterhaufen o. ä.“ Vergleiche Kmoskós Darlegungen a. a. O. Allein für diesen „brennenden Schilfrohrscheiterhaufen“ wird man sich schon deshalb nicht erwärmen können, weil er „im großen Wasser erzeugt“ sein soll. Was sollte auch dieser Zusatz, der doch höchst überflüssig sein dürfte?

Noch bis vor kurzem (bis ich die Ausführungen Kmoskós in ZA 31 las) erschien mir folgende Übersetzung als die „einzig richtige“: „ein NE-gi-Baum, an einem großen Wasser gepflanzt, bist du: mit Lebensodem erfüllst du mich.“ *NE-gi* ist nach Br. 4610 (*ᵍNE-gi = uturtu*) wahrscheinlich ein Baum; *bar* verband ich mit dem folgenden zu *bar-a-gal-la* „neben (= an der Seite) einem großen Wasser.“ Die Idee sollte sein: durch den kühlen Schatten des NE-gi-Baumes wird Gudea erquickt; es wäre dies derselbe Gedanke, der im folgenden (14f.) ausgedrückt ist.

Das, woran aber diese Übersetzung scheitern muß, ist die Tatsache, worauf ich erst durch Kmoskós Ausführungen aufmerksam wurde, daß *NE-gi-bar* auch anderswo belegt ist, daß also nicht *NE-gi* | *bar-a-gal-la* gelesen werden darf. Nach Kmoskós Vorbild stände ja noch der Weg offen, an unserer Stelle ein ganz anderes *NE-gi-bar* anzunehmen, also auch eventuell die Trennung *NE-gi bar* vorzunehmen: allein dies scheint mir ein verbotener Weg zu sein.

NE-gi-bar findet sich (bei Kmoskó nachzutragen!) vor allem noch bei Gudea St. E 6. 22. Hier macht Thureau-Dangin (SAKI S. 81) die Anmerkung (n): „Eine Körnerfrucht; vgl. RTC Nr. 71 Vs. I, 4. 5 usw. S. auch Cyl. A III, 12.“ Auch aus RTC 69 und DP 142 finde ich nun unter meinen Notizen Belegstellen für dieses Wort. An ersterer Stelle wird, wie auch RTC 71, *še-NE-gi-bar-UD-UD* und *še-NE-gi-bar-gi(g)* unterschieden, also „helles“

und „dunkles“ *NE-gi-bar*-Getreide. DP 142 geschieht die Getreideentlöhnung (*še-ba*) mit *še-NE-gi-bar*. RTC 69, 2 wird das *še-NE-gi-bar* subsumiert unter *gig* und *áš*, ist also nicht identisch mit *še*[1], das Hrozný als „Gerste“ nachweist. Da RTC 69 an erster Stelle ein großer Posten *áš* (-*GÚ* + *NUNUZ*) steht, dem dann an zweiter Stelle ein kleiner Posten *gig* und weiterhin zwei ebenfalls kleine Posten *še-NE-gi-bar* folgen, wird man vielleicht den Schluß ziehen dürfen, daß letzteres zu dem *gig*-Getreide gehört, das (nach Hrozný) „Weizen“ bedeutet. Für eine Weizenart spricht auch der Umstand, daß dieses Getreide von Gudea unter den „Vermählungsgeschenken“ an Ba-u gestiftet wird, also gewiß eine bessere Sorte Getreide repräsentiert.

NE-gi-bar an unserer Stelle (Zyl. A 3, 12) ohne *še*, bezeichnet wohl mehr die Pflanze als die Frucht; die Pflanze ist es ja, welche zunächst wachsen, gedeihen muß. Daß das Wort aber auch ohne *še* die Frucht bezeichnet, beweisen eben die Stellen in den Gudea-Statuen; denn daß dort nicht die ganze Pflanze (also das Stroh) dargebracht wird, ist doch wohl selbstverständlich, trotzdem es etwas auffallen muß, daß nicht nach *gur*, wie gewöhnlich bei Getreiden, sondern nach Gewicht, nach *gú* („Talent“) die Angabe des Quantums geschieht.

Wenn, wie Kmoskó will, *NE*(= *BIL*)-*gi-bar* in den Gudea-Statuen „zum Brennholz verwendetes Schilfrohr“ ist, dann wäre es nicht zu verstehen, warum Gudea so haushälterisch damit umgeht: 7 Talente sind etwas über 4 Zentner, das wäre viel zu wenig an „Brennholz“, zumal es an Material dieser Art ja nicht fehlte; es wäre vor allem auch zu wenig im Vergleich zu den 60 Talenten eru-Holz, da die Sumerer mit Holz sparsamer umgehen mußten. Zweierlei Brennholz wäre auch etwas üppig, meine ich, während wir andererseits gerade das Getreide in der Aufzählung der Geschenke vermissen würden: zu all den schönen Sachen, die Gudea dem Brautpaar vermacht, gehört doch auch Brot!

Und angenommen, *NE-gi-bar* bedeutet auch „Brenn-Schilf“, dann hat es diese Bedeutung aber auch in Zyl. A 3, 12; dann muß nach Kmoskó übersetzt werden: „du bist Brennschilf, im

---

[1]) *še* hat einen engeren Sinn („Gerste“) und einen weiteren („Korn“), ähnlich wie im Deutschen das Wort „Korn“ (in manchen Gegenden wenigstens) auch die engere Bedeutung „Roggen“ hat.

großen Wasser erzeugt.“ Eine besondere Schmeichelei für Gatumdug wäre das aber nicht! Umgekehrt kann auch die Bedeutung „brennender Schilfrohrscheiterhaufen“, die Kmoskó für unsere Stelle annimmt, nicht in die Stellen in den Gudea-Statuen eingetragen werden.

Ist somit *NE-gi-bar* sicher eine Getreideart, wahrscheinlich eine Weizensorte, so bleibt kaum eine andere Möglichkeit, als im folgenden *a-gal-la* zu verbinden. Denn die Bezeichnung *gal* „groß“ will sich in keiner Weise zu *NE-gi-bar* „Weizen“ in diesem Zusammenhange fügen. *a-gal* heißt „Großwasser, Überschwemmung“; so ist es auch ausdrücklich bezeugt = *butuqtu* (M 8913 f.; vgl. auch Del., *Sum. Gl.* S. 1). *dū* kann ohne Zweifel „wachsen lassen“ bedeuten. Gatumdug wäre somit hier in Beziehung zum Hochwasser gebracht. Parallelstellen kann ich dazu nicht beibringen; nur ist zu sagen, daß eine solche Beziehung nicht sehr aufzufallen braucht, da ja Gatumdug eine Göttin der Fruchtbarkeit war (vgl. Deimel, *Pantheon*). — Langdon übersetzt Z. 12: “With a shining torch ... thou” (*NE-gi* liest er ohne weiteres *gibil*).

13. *zi ša(g) mu-ši-ni-gál.* Diese Zeile muß den Sinn des vorausgehenden Gedankens ergänzen: durch die Getreidespendung „belebt“ Gatumdug die Menschheit. Der Ausdruck spielt sicher an *zi-ša(g)-gál* an, ist mit ihm aber wohl nicht identisch. *zi-ša(g)-gál* heißt als Verb wörtlich: „Leben — im Herzen — verleihen“ oder passiv: „mit Leben — im Herzen — beliehen sein“; als Nomen (aktiv): „Lebensverleihung im Herzen“ und (passiv): „im Herzen mit Leben beliehen“ d. i. ein gewählteres Wort für „Lebewesen“. Delitzsch, *Sum. Gl.* S. 256 sagt, das Wort sei identisch mit *zi-gál.* Das scheint mir nicht zu stimmen: das Plus *ša(g)* „im Herzen“ gibt dem Worte eine Nuancierung, die *zi-gál* nicht hat. Der Begriff „Leben“ scheint mir in *zi-ša(g)-gál* potenziert zu sein. So bekommt das Wort gelegentlich auch die Bedeutung „Begeisterung“; vgl. Zyl. A 11, 23 f.: *im si-ma-ra-ab-sá-e kalam-e zi-ša(g)-gál ù-ma-sum* „ich werde dir einen Wind senden, der das Land mit Begeisterung erfüllen soll.“ Es folgt die Schilderung dessen, wie diese Begeisterung sich äußert. Als Verb findet sich *zi-ša(g)-gál* Zyl. A 24, 5 f.: *é-ninnû igi-an-na é-zu ᵈba-ú zi-ša(g)-gál gù-de-a* „das Eninnu im Angesichte[1] des Himmels ist

[1]) So fasse ich *igi-an-na*; das Eninnu ragt bis an den Himmel.

dein Haus; Ba-u erfülle Gudea mit Leben." Th.-D. und Delitzsch (S. *Gl.* S. 256) fassen *zi-ša(g)-gál* hier als Form der 2. Person auf, resp. als Partizip (Del.); es wird jedoch in Analogie mit vielen anderen Namengebungen auch im Namen dieser Stele die Bitte um Leben zum Ausdruck gebracht werden sollen, so daß *zi-ša(g)-gál* als Imperativ aufzufassen ist. — An unserer Stelle (Zyl. A 3, 13) dürfte also wörtlich zu übersetzen sein: „Leben im Herzen lässest du sein." Zu beachten ist noch die Parallele dieser Stelle (durch die Getreidespendung wird das Leben verliehen oder erhalten) mit der Bezeichnung der Göttin Nisaba, der Getreidegöttin, als *nin zi-ša(g)-gál-la-ge* (*bêlit šiknát napišti*), vgl. Delitzsch, *Sum. Gl.* S. 256.

14 f. Ich lese: *an-dúl-dagal-me* „eine weite Laube bist du". Zu *an-dúl* vgl. M 378 f.: *andullu, ṣulûlu* „Schirmdach". Siehe auch Zyl. A 29, 11 f.: *an-dúl pa-gal-gal giš-gi(g)-du(g)-ga-kam x*[1]*-ḫu-ḫu-e mur-mu-gí-gí* „unter der Laube großer Blumen mit angenehmem Schatten lassen die X-Vögel ihre Stimme erschallen." Zu dieser Übersetzung vgl. meinen Aufsatz über *SÍG-gí* in OLZ 1913 Sp. 1 ff.

Die Bedeutung „flüchten" für *ní--te* ergibt sich aus dem Zusammenhang: *giš-gi(g)-zu-šú ní-ga-ma-ši-ib-te* wird man kaum anders übersetzen können als: „unter deinen Schatten will ich mich flüchten." Diese Bedeutung erhellt auch mit ziemlicher Bestimmtheit aus Zyl. B. 14, 21 ff.: *é ki-na(d)-a ki-ní-te é-a-ba* [22]*na(d) mu-ni-gub*[2] [23]*kur-kur-ri-ḫu-dím kud-ba dumu-*[d]*en-lil-lá-da* [24]*ní-mu-da-ab-te-te* „in das ‚Ruhestätte'-Gemach, den Zufluchtsort dieses Tempels, [22]stellte er ein ‚Lager'; [23]wie die Bergvögel, in seinen Schutz zum Sohne Enlils [24]flüchtete ‚man' sich." Es handelt sich in diesem Satze allem Anscheine nach um den Ort im Tempel, in welchem die „Bedrängten" zu dem Gotte Zuflucht nahmen. Sie warfen sich hier vor dem Gotte nieder, weshalb dieser Teil des Tempels *ki-na(d)* „Liege-Ort" genannt wird. Das *na(d)*, welches nach Z. 22 aufgestellt wurde, haben wir uns nicht als ein Bett vorzustellen, sondern als eine Art Podium oder als breites Polster, auf dem zu gleicher Zeit viele Beter liegen konnten. Dies geht auch aus Zyl. B 16, 19 f. hervor, wo dieses *na(d)* beschrieben wird: *na(d)-bi ki-na(d)-a gub-ba-bi* [20]*túr ki-na(d)-ba šar-gar-ra-ám* „Das ‚Lager', das

[1]) REC 41. [2]) So zu lesen, nicht *mu-ni-túm*, nach 16, 19.

am ,Liege-Orte' aufgestellt war, war (wie) eine Hürde, an deren Lagerstätte die ,Menge'[1] lagert." Das soll heißen: das „Lager" war sehr groß und der Benutzer waren sehr viele. Das Lager Ba-us und Ningirsus wird erst im folgenden erwähnt: 17, 1 *bar-azag*, vgl. Br. 1808f. — Wie die „Bergvögel" in ihren Felsenritzen und Schluchten Zuflucht suchen, flüchtete „man" sich (oder ist „er" = Gudea zu übersetzen?) in den Schutz des „Lagers" vor das Angesicht Ningirsus, wenn man in Not und Bedrängnis war. Dieser Vergleich mit den flüchtenden Vögeln ist in der Keilschriftliteratur nicht selten. *kud-ba* (statt *TAR-ba*), vgl. M 296: *TAR* = *kisittu* (*kud*) „Bedeckung, Schutz". Darf man vielleicht übersetzen: „wie die Bergvögel in ihre Kluft, zum Sohne Enlils flüchtete man sich"? Dann müßte man aber wohl erwarten: *kur-kur-ri-ḫu kud-ba-dím.* Oder nicht?

Ob die Bedeutung „flüchten" für *ní- -te* die ursprünglichere ist, oder ob sie sich erst sekundär aus der Bedeutung „sich fürchten" entwickelt hat; oder aber ob das Wort eigentlich nur „sich fürchten" heißt, in dem Falle aber, wo wir es mit „flüchten" übersetzen, eine so prägnante Konstruktion annehmen kann („sich zu jemandem hin fürchten", d. h. in Furcht zu jemandem eilen), läßt sich nicht leicht entscheiden. — Langdon: "The protection of a mother art thou; Thy shadow I reverence." In dieser Übersetzung ist zum wenigsten das *ga* (in *ga-ma-ši-ib-te*) unbeachtet gelassen.

16f. Zur Sache vergleiche meinen Aufsatz: *En-ᵈnin-gir-su in den Gudeazylindern* OLZ 1912 Sp. 98.

sa-ga á-zi(d)-da-bi. Hier scheint *sa-ga* als Adjektiv zu *á-zi(d)-da* „Rechte" zu gehören. Was *sa-ga* bedeutet, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Das Wort findet sich noch in folgenden Sätzen: Zyl. A 12, 12f.: *gù-de-a ni-zi ù sa-ga-ám ni-ḫa-luḫ ma-mu-dam;* — ibid. 18, 18: *pisàn ù-šub-ka a-sa-ga ni-ag;* — Zyl. B 10, 21: *a-ma-*

[1]) Ein Wort *du(g)-gar* „sich zusammenkauern" ist meines Wissens nirgends belegt (etwa wie *du(g)-gam*). 4, 13 ist zu lesen: *šar ne-gar* „er ließ alle (in der Stadt) sich legen". 4, 21 ist zu übersetzen: „der in süßen Schlaf versunken ist". „Menge" o. dgl. (vgl. Br. 8221f. u. a.) wird hier durch den Zusammenhang (Hürde) gefordert. Vielleicht darf man M 6167 *ŠAR-gar* = *bartu* „Aufruhr, Empörung" (vgl. Br. 8282, 8278) als „Gewimmel" auffassen und mit dem Ausdrucke an unserer Stelle in Vergleich stellen.

ru-dím sa-ga gù-ni. Weitere Belege sind mir nicht bekannt. An den meisten dieser Stellen könnte eine Bedeutung „mächtig, stark" passend erscheinen; nur Zyl. A 18, 18 kann man diese Bedeutung nicht gelten lassen: „in die (Ziegel-)Form tat er starkes Wasser" gibt keinen ansprechenden Sinn, auch nicht, wenn man „stark" im Sinne von „viel" versteht. Da es sich an dieser Stelle um die Bereitung eines heiligen Backsteines unter allerlei religiösen Zeremonien handelt, wird man hier *sa-ga* mit „heilig, hehr" oder auch „rein" übersetzen müssen. Eine solche Bedeutung würde auch an allen andern Stellen passen, wenn man *sa-ga* einen mehr allgemeinen Sinn (wie *azag*) zuschreibt: „hell, klar; rein, heilig, hehr".

Die obigen Stellen wären danach zu übersetzen: Zyl. A 12, 12 f.: „Gudea, noch befangen im heiligen (Seher-)Schlafe[1], erschreckt durch den Traum"; — ibid. 18, 18: „in die (Ziegel-)Form tat er heiliges (oder: reines) Wasser"; — Zyl. B. 10, 21: „dessen Stimme hell ist wie der Sturm".

Was mir die Übersetzung „ihre heilige Rechte möge meine Herrin Gatumdug zu mir ausstrecken" noch fraglich erscheinen läßt, ist das *-bi* in *á-zi(d)-da-bi*, für welches man eher *-ni* erwarten sollte; *-bi* findet sich in den alten Texten sehr selten inbezug auf eine Person, und aus den Gudeazylindern ist mir kein sicheres Beispiel bekannt. — Langdon übersetzt die beiden Zeilen folgendermaßen: "With thy mighty hand whose faithful power is supreme, oh my lady, Gatumdug me thou wilt make humble." Aber *á-zi(d)-da* ist „rechte Hand" (vgl. Br. 6569; auch M 4698: R = *ašaridu* geht auf „rechte Hand" zurück), nicht aber "faithful power"; und *sa-ga* kann nicht überall mit "supreme" übersetzt werden. Das *ḫa* in *ḫa-mu-ù-šub* zeigt hinreichend an, daß eine dritte Person Subjekt ist.

19. Nach der Angabe *kur-a-ta il-la* scheint die Stadt Ninâ auf einer Anhöhe gelegen zu haben. Auch 4, 5 scheint für diese Ansicht zu sprechen. Th.-D.s Übersetzung: „welche über die Welt emporragt" scheint mir aus verschiedenen Gründen nicht das Richtige zu treffen.

21. *gir-a ḫa-mu-da-gin* heißt vielleicht nur: „auf dem Wege gehe er mit mir", d. h. „er begleite mich", ohne daß darin die

[1]) Oder: „aufwachend aus dem heiligen Schlafe"?

Idee ausgedrückt ist: er gehe hinter mir her. Faßt man aber *gir* als „(Fuß-)Spur" auf, so erhält man den Sinn: „er gehe mit mir auf der Spur", d. h.: „er folge mir nach", was dann einen Gegensatz bilden würde zu Z. 20.

22 ff. Siehe schon oben zu 1, 24 ff.

29 ff. Siehe schon oben zu 2, 20 ff.

4, 3 f. Siehe schon oben zu 2, 4 f. — Weil die Göttin Ninâ im Vorausgehenden nicht genannt wurde, wird man geneigt sein, *uru-ni* hier eher mit „seine Stadt" zu übersetzen. Doch da in dem ganzen Abschnitte die Göttin Ninâ als Ziel vorschwebt, kann auch hier „ihre Stadt" übersetzt werden.

5. *pa-te-si é-kisal-^d^sirara^ki^-ŠUM-ta-ka sag-an-šú-mi-ni-il*; Thureau-Dangin übersetzt: „Der Patesi erhob zum Himmel die Spitze des ‚Tempels des Vorhofes' von Sirara-ŠUM-ta". Darunter wird man sich nicht viel vorstellen können. Auch Langdons Übersetzung: "The patesi in the court of the goddess of Sirara lifted (his) head heaven ward" besagt nicht viel. Man erwartet überhaupt keine weitere Handlung des Patesi, sondern sogleich die Darbringung des Opfers. Höchstens könnte noch berichtet sein, daß Gudea zum Tempel von Sirara-ŠUM-ta hinaufgestiegen sei; aber in diesem Sinne wird man die Zeile schwerlich deuten können. Ich halte es für ziemlich sicher, daß alles, was auf *é* folgt, zur Bezeichnung des Tempels dient, wie es oben in der Übersetzung angegeben ist. Ob nun dies der eigentliche, ausführliche Name des Tempels ist, oder ob damit eine Schilderung des Tempels gegeben werden soll, läßt sich nicht ohne weiteres entscheiden.

Es findet sich allerdings öfters die Bezeichnung *é-sirara^ki^-ŠUM*; vgl. Thureau-Dangin, *Nouvelles fouilles de Tello* S. 214. Hier ist die Rede von einem Kanal, an dessen Mündung (*ka-ba*) das *é-ninnû* liegt, an dessen *Ende* (*kun-ba*) das *é-sirara^ki^-ŠUM* gelegen ist. Damit vergleiche man die Schiffahrt Gudeas in unserem Zylinder! Auch SAKI S. 86 i 3, 1; ibid. S. 142 v; ibid. S. 144 g' (vgl. auch ibid. S. 34 k 3, 8) wird das *é-sirara^ki^-ŠUM* erwähnt. Aber dies könnte Abkürzung für den längeren Namen sein; Kurznamen begegnen uns ja, namentlich auch bei Tempeln, sehr oft. Aus dem Umstande, daß an zwei Stellen hinzugefügt ist: *kur-é-ta il-la* (SAKI S. 86 i 3, 1 f. und ibid. S. 142 v 2, 3 f.: *é-sirara^ki^-ŠUM kur-é-ta il-la-ni*) könnte man, vielleicht mit Recht, den Schluß ziehen, daß in dieser

Bezeichnung der eigentliche Name des Tempels zu erblicken ist; dann ist die Bezeichnung in Zylinder 4, 5 als Schilderung des Tempels anzusehen. Auf alle Fälle ist auch *kur-é-ta il-la* ein Beweis dafür, daß unser Tempel auf einer Anhöhe lag. Es ist nämlich nicht mit Thureau-Dangin zu übersetzen: „ihr e-sirara-ŠUM, welches über die Tempel der Welt sich erhebt (hat er erbaut)“, sondern: „ihr e-sirara-ŠUM, welches von Bergeshöhe ragt“. Daß *kur-é-ta* nicht heißt: „über die Tempel der Welt“ wird man leicht zugeben. Ich halte *kur-é* für einen Ausdruck wie Br. 7409: [cuneiform] = *mêli šadî*; es ist *kur-é* der „Aufbau“ des Berges, d. i. sein Massiv.

Unter diesem Gesichtspunkte gewinnt auch der Titel Ninâs *nin-kur-el* SAKI S. 28 Mörser 1, 7: — 2, 1; — 3, 6 eine andere Bedeutung: „Herrin des heiligen Berges“ (scl. von Sirara-ŠUM-ta). Vgl. auch unten zu Zeile 13: *nin-kur-kur-ra*.

6f. Vergleiche schon oben zu 2, 8ff.

8. *nin-en* doch wohl gewiß „hohe Herrin“; vgl. schon Kmoskó, ZA 31, S. 90. — Langdon übersetzt: “Oh Nina lady of priestly rites”. Wenn auch *en* unter Umständen ein Priestertitel ist, so kann man das einfache *nin-en* doch nicht auf die angegebene Weise übersetzen. Die Übersetzung „hohe Herrin“ ist die einfachste, nächstliegendste und passendste: denn der Ausdruck *nin-en* findet sich gerade bei Ninâ sehr oft und muß deshalb der gebräuchlichste Ehrentitel Ninâs gewesen sein. Als Beiwort Ninâs findet sich *nin-en* noch SAKI 2, Tafel B 2. 2; — 6f 5. 1; — 18, 5. 55; — 26, 1. 8; 28. 2. 3; — 86. Statue J 2. 15; — 142, Backstein H 1. 2; — 190, Steintafel B. — Langdon verweist S. 183 in Anm. 3 auf Déc. ép. XLIV, Stèle of Eannatum 1. 7 (= SAKI 26, 1. 7f.). Dort heißt es: *^{d}nina nin-en-na-ge*. So aus dem Zusammenhange gerissen, könnte ja der Ausdruck den Eindruck machen, als habe er mit „hohe Herrin“ nichts zu tun, als müsse *en* ein Substantiv sein. Vielleicht hat sich auch Thureau-Dangin durch diese Stelle von der Übersetzung „hohe Herrin“ abhalten lassen. Aber im Zusammenhang lautet die Stelle: [3]*é-an-na-túm* [4]*pa-te-si* [5]*ŠIR-LA + BUR^{ki}-ge* [6]*ša(g)-azag-gi pa(d)-da* [7]*^{d}nina* [8]*nin-en-na-ge* „Eannatum, Patesi von Lagaš, in heiligem Herzen erwählt von Ninâ, der hohen Herrin“. *nin-en-na-ge* ist also Genitiv mit Subjekts *-e*! Vgl. auch Z. 9 und 10!

P. Th. Paffrath, *Zur Götterlehre* übersetzt *nin-en* ohne Bedenken und Begründung mit „Herrin des Getreides". Diese, wie es scheint, auf Hommel zurückgehende Auffassung des *nin-en* hat schon deshalb wenig Wahrscheinlichkeit für sich, weil ein Wort *en* = „Getreide" oder „Feldfrucht" (Hommel, *Die Schwurgöttin Eš-ḫanna und ihr Kreis* S. 51) nicht nachgewiesen werden kann. Wenn das Ideogramm für *eburu* zusammengesetzt wäre mit einem *en* = „Feldfrucht, Getreide", müßte uns dieses Wort sicher auch anderweitig begegnen, wo wir doch so zahlreiche über Feldfrüchte handelnde Texte besitzen. Da *nin-en* das gewöhnliche Epithet Ninâs ist, müßte die Eigenschaft als „Herrin des Getreides" bei Ninâ das hervorstechendste Charakteristikum sein: wir haben aber in den Inschriften sonst gar keinen Hinweis auf diese ihre vermeintliche Eigenschaft. Sie ist eine Orakelgöttin[1].

Auch folgende Erwägung spricht gegen eine Übersetzung „Herrin des Getreides" für *nin-en*. Ur-ninâ (Tafel B und Dreieckige Platte) zählt verschiedene Götter auf, denen er Tempel erbaute. Bei keinem derselben fügt er ein Beiwort hinzu, nur bei Ninâ. Sollte er da ein so „profanes" wählen? Vollständig unmöglich muß „Herrin des Getreides" erscheinen, wenn man beachtet, daß Ur-ninâ die Göttin Ninâ nicht beim ersten Nennen also bezeichnet (SAKI S. 2, Tafel B 1. 7f.: *é-ᵈnina mu-dū* „er baute den Tempel der Ninâ" = ohne Beiwort; ibid. S. 4f 1. 9f.: dasselbe), sondern da, wo er von der Herstellung ihrer Statue spricht[2]. Kann da übersetzt werden: „Er meißelte die Ninâ, die Herrin des Getreides"? Vielmehr: „Er meißelte Ninâ, die hohe Herrin". Unter diesem Titel war eben diese Statue vom Volke verehrt. — Auch *lugal-en*, Gudea Tonnagel A (SAKI S. 142), 2 spricht entschieden gegen *nin-en* = „Herrin des Getreides".

me-AN-KAL-AN-KAL-la; *me* = *parṣu* „Heiligtum", vgl. Witzel, *Was bedeutet parṣu* (in der *Hommelfestschrift*). — Trotz des *-la* muß es doch fraglich bleiben, ob *an-kal-an-kal* zu lesen ist. „Hochheilig" nur eine Vermutung, in der das „hoch" dem *an* entsprechen soll. Vielleicht hat es ein sumerisches Wort auf *-l*

[1]) Ninâ ist auch nicht „die Göttin der Quellen und Wasserläufe"; wenigstens geht es nicht aus den Stellen hervor, auf die P. Paffrath a. a. O. S. 139 verweist.

[2]) Tafel B unmittelbar darauf!!

für „Schutzgottheit" gegeben, so daß zu übersetzen ist: „Herrin der Schutzgötter-Tempel". Dieser Titel würde besagen, daß Ninâs Tempel der vorzüglichste Tempel der Schutzgottheiten sei. — Oder ist das *AN* = *d* (in beiden Fällen) unbeachtet zu lassen (vielleicht nur irrtümlicherweise gesetzt wegen *dKAL* „Schutzgottheit"), so daß bloß zu lesen wäre *me-kal-kal-la*? Für diese Auffassung würde vielleicht sprechen die Parallele SAKI S. 124, 4. 6, wo Ninâ genannt wird *nin-garza-kal-la-ge*: „die Herrin des erlauchten Heiligtumes[1]". Dann wäre wohl zu übersetzen: „Hohe Herrin des erlauchtesten Tempels".

11. Ich kann Kmoskós Ausführungen in ZA 31 S. 90 zu Statue G nicht beistimmen. Von *sag-bi* = *mamîtu* „Schwur, Bann" wird man schwerlich auf „etwas zauberhaftes, wunderbares" kommen dürfen. Auch ich dachte früher an *sag-bi* = „Bann"; und zwar deshalb, weil — wie es scheint — Ninâ angegangen wird, den Bann zu lösen. Deshalb wollte ich geradezu übersetzen: „Dein Wort ist zuverlässig und löset den Bann" (*è* „fortgehen, fortgehen lassen"). Allein dem widersprechen schroff die Parallelstellen; vgl. SAKI S. 84 Anm. b). *sag-bi-šú è-a* muß eine Bedeutung im Sinne von „hervorragend" haben; doch scheint mir Thureau-Dangins „aufs äußerste" für *sag-bi-šú* auch nicht das Richtige zu treffen; was mich stört, ist das *-bi*. Ich glaube, daß *sag-bi-šú è-a* wörtlich zu übersetzen ist: „an (mit) seinem Haupte hervortretend"; in der deutschen Übersetzung „hervorragend, überragend" kann füglich „mit seinem Haupte" weggelassen werden. Vielleicht wird Kmoskó einwenden: „Von Rede läßt sich jedoch kaum sagen, daß sie »mit ihrem Haupte hervortritt«." Darauf wäre nur zu erwidern, daß im Sumerischen eine derartige Bildersprache durchaus nicht auffallen darf. Der eigentliche Sinn derartiger Phrasen ist im Sumerischen schon ebenso verblaßt, wie es bei uns im Deutschen in ähnlichen Ausdrücken der Fall ist.

12. Thureau-Dangin übersetzt: „Deuterin der Götter". Ich glaube, daß „Deuterin unter den Göttern", d. h. die vollkommenste Deuterin unter allen Göttern, den Sinn besser trifft.

13. *nin-kur-kur-ra*. Ist vielmehr „Herrin der Berge" zu übersetzen? Diesen Titel könnte Ninâ mit Rücksicht darauf führen,

[1] *garza* = Synonym zu *me* = *parṣu*. Darüber an anderer Stelle.

daß ihr Heiligtum in Sirara-ŠUM-ta auf einem Berge lag (vgl. oben zu Z. 4, 5), weshalb sie auch „Herrin des heiligen Berges" hieß (siehe oben). Aber nach der vorausgehenden Titulation würde dieser Titel zu wenig besagen. Hier scheint *nin-kur-kur-ra* gewiß zu bedeuten: „Herrin der Länder"; das schließt aber nicht aus, daß *nin-kur-kur-ra* mit Bezug auf Ninâ ursprünglich „Herrin der Berge" hieß.

(Wird fortgesetzt.)

Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.



Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.





